REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

DOUZIÈME ANNÉE

XX

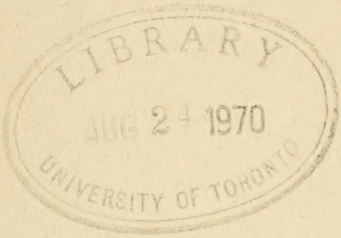
JANVIER A JUIN 1912

PARIS

Marcel RIVIÈRE et Cie, Éditeurs

31, RUE JACOB, 31, ET 1, RUE SAINT-BENOIT

B
2
R23
année 12
Jan.-Juin



MORALE INDIVIDUELLE

ET

MORALE SOCIALE

Parmi les problèmes qui, de tout temps, ont préoccupé les moralistes, il en est un qui déconcerte particulièrement les philosophes contemporains : c'est celui des rapports entre la morale sociale et la morale individuelle. Les solutions les plus opposées ont été émises, et l'on est encore loin de l'accord définitif. Ceux qui cherchent la norme de l'activité humaine dans le plaisir, le sentiment ou l'intérêt personnel, sacrifient la morale sociale à la morale individuelle et aboutissent logiquement à une sorte d'individualisme anarchique. Par réaction, les sociologues positivistes versent dans l'excès contraire et suppriment totalement ou partiellement la morale individuelle au profit de la morale sociale. D'autres penseurs, estimant avec raison qu'il est vraiment trop sommaire, pour faire la conciliation, d'escamoter l'un des termes du rapport, se complaisent dans l'affirmation d'une vague harmonie, dont ils constatent la nécessité plutôt qu'ils n'en expliquent la raison d'être.

D'ordinaire, le problème est énoncé en ces termes ou en d'autres équivalents : Toute la morale est-elle individuelle, ou bien toute la morale est-elle sociale? S'il est admis que ces deux parties de la morale sont distinctes et doivent subsister l'une et l'autre, comment faut-il concevoir leurs rapports? La morale sociale a-t-elle son origine et son principe d'obligation dans la morale individuelle, dont elle ne serait qu'un corollaire? En un mot, les devoirs de l'homme envers ses semblables sont-ils une simple conséquence de ses devoirs envers lui-même, en ce sens qui lui est impossible de travailler

1er janvier 1912.

à son utilité personnelle sans travailler en même temps au bien de la société ? — Ou bien, au contraire, la morale sociale est-elle le fondement de la morale individuelle ? Les devoirs de l'individu envers lui-même sont-ils seulement un moyen nécessaire de promouvoir le bien social ?

Ainsi posé, le problème est mal posé, et par suite ne peut recevoir une solution pleinement satisfaisante. Heureusement, l'esprit n'est pas enserré dans cette alternative ; il est possible de passer entre les cornes de ce dilemme : une troisième voie reste ouverte dans laquelle il faut aiguiller, si l'on veut trouver une issue. Il reste à se demander si la morale individuelle et la morale sociale, tout en conservant leurs caractères essentiellement irréductibles, ne s'harmonisent pas dans une unité transcendante, et ne dérivent pas parallèlement d'un principe supérieur à la fois à l'individu et à la société. Quelques philosophes contemporains, en particulier M. Malapert (1), ont compris que tel était l'unique moyen de régler, conformément à la vérité, le prétendu conflit. Mais leur embarras est visible, lorsqu'il s'agit de déterminer ce principe supérieur d'unité. Pour donner une réponse adéquate, nous devrons compléter leur étude en montrant la nécessité de recourir, en dernière analyse, aux notions métaphysiques que l'on essaie en vain de bannir de la morale.

Afin d'éviter toute équivoque, il importe d'indiquer au préalable quelle signification précise nous accordons aux termes qui reviendront sans cesse au cours de la discussion.

Morale individuelle peut signifier tous les préceptes moraux qui ont pour sujet d'inhérence l'individu, qui obligent l'individu. En ce sens, presque toute la morale est individuelle ; nous disons « presque toute la morale », parce que la société, comme telle, est le sujet de droits et de devoirs. Elle est obligée à l'égard de ses membres et à l'égard de Dieu ; ces devoirs de la société à l'égard de ses membres étaient désignés par les philosophes scolastiques sous le nom de « justice distributive ». Nous n'acceptons pas ici cette signification très large. Nous entendons par *morale individuelle,* celle qui a pour sujet et pour

(1) *Leçons de Philosophie*, t. II, pp. 119 et suiv.

terme l'individu, en un mot les droits de l'individu et les devoirs qui s'imposent à lui à l'égard de sa propre personnalité.

Morale sociale indiquera, dans ce travail, non seulement les droits et les devoirs qui ont pour sujet la société, mais encore toutes les obligations morales de l'individu envers ses semblables, que ces semblables soient considérés comme membres de l'humanité (relations d'individu à individu, justice, charité, etc.); qu'ils soient considérés comme membres de la société familiale (morale domestique), ou comme membres de la société civile (justice légale, patriotisme)... On pourrait attribuer aux termes *morale sociale, morale individuelle,* un sens différent et peut-être également légitime. Ce n'est pas le lieu d'entamer une discussion sur ce sujet ; l'important était de prévenir des malentendus et de procéder avec clarté.

I

Quelques moralistes vont jusqu'à déclarer la société essentiellement mauvaise et suppriment radicalement la morale sociale au profit de l'individu, si du moins profit il peut y avoir à cette suppression. Chez Nietzsche, l'individualisme outrancier aboutit au culte du surhomme (1). Le surhomme a le droit de sacrifier au développement de son moi, tout le reste de l'humanité. Qu'est-ce d'ailleurs que le reste de l'humanité pour le surhomme ? « Il ne voit autour de lui que des êtres inférieurs plus ou moins ratés, singes ridicules, objets de risée, de honte et de douleur. » Le surhomme doit s'affranchir de toute pitié; les sentiments altruistes sont le partage des hommes médiocres. La morale du surhomme, c'est le culte sans frein de l'égoïsme individuel. Non seulement elle est la négation de toute morale sociale, mais elle est la négation de toute vie sociale. Selon les propres paroles de Nietzsche, la société est un obstacle à l'expansion de la vie, elle est un mur contre lequel viennent se heurter à chaque instant l'instinct de liberté et la volonté de domination.

(1) Cf. Palhoriès : *Nouvelles orientations de la Morale* (Bloud, 1911), pp. 45 et suiv.

Sans tomber dans ces excès, d'autres doctrines côtoient les mêmes précipices. L'individualisme de Rousseau et de son école conduirait logiquement à des conclusions semblables, si son auteur, par une contradiction manifeste, ne dressait en face de l'individu l'omnipotence de l'Etat. L'homme est naturellement bon et vertueux ; c'est la société qui l'a dépravé, elle porte les hommes à s'entrehaïr : la société est contraire à la loi de nature. Il est vrai que Rousseau, quelques lignes plus loin, arrive à déifier l'État et à proclamer l'aliénation totale des droits individuels. Mais là encore, suivant la juste remarque de M. Deploige (1), son système social est individualiste, car il ne conçoit l'État que comme une simple collection d'individus.

La doctrine de Nietzsche révolte tout homme de bon sens : elle érige trop brutalement en règle morale l'orgueil individuel et les instincts cruels de la nature humaine. La philosophie de Rousseau méconnaît trop ouvertement la nature sociale de l'homme et la nécessité inéluctable pour lui de vivre en société. Elle devait déterminer une vive réaction, et elle ne recrute plus guère ses rares partisans que parmi les théoriciens de l'anarchie.

L'individualisme de l'école utilitariste est plus mitigé. La morale de l'intérêt privé enseigne à l'homme des devoirs sociaux ; mais elle ne leur donne pour mobile et pour fondement qu'un principe d'ordre individuel. Les devoirs envers les autres hommes, envers la société, sont considérés uniquement comme un moyen indispensable de réaliser son utilité personnelle. Il est inutile d'entrer davantage dans les détails. L'exposé de ce système se trouve dans tous les manuels. Convaincre l'homme que son intérêt bien entendu exige qu'il travaille au bien de ses semblables et que même, en certains cas, il se sacrifie pour eux, tel est le but de la morale utilitaire.

Le sentiment (il faut en dire autant du plaisir) est, lui aussi, un facteur d'ordre essentiellement personnel ; rien de plus mobile, de plus variable et de plus flottant. Dès lors, les philosophes qui proposent le sentiment comme règle de nos actions

(1) *Conflit de la Morale et de la Sociologie* (Louvain, 1911), p. 215, note.

et source de nos devoirs se rattachent à l'individualisme par des liens très étroits.

D'ailleurs, si l'individualisme théorique n'ose plus s'afficher avec la même impudence, en revanche l'individualisme pratique semble accroître chaque jour ses ravages. Immense est le nombre de ceux qui, en fait, suivent comme principal mobile de leur conduite l'égoïsme, auquel ils subordonnent tout le reste. « L'individualisme, écrivait Brunetière, est la grande maladie du temps présent, non le parlementarisme, ni le socialisme, ni le collectivisme. » Peut-être à aucune autre époque ne s'est manifestée une plus grande impatience de s'affranchir de toute autorité. On souffre de toute supériorité qui s'impose ; partout règnent l'égoïsme et le sans-gêne qui est une des formes de l'égoïsme (1).

Avant de faire le procès de l'individualisme, notons qu'il contient l'exagération d'un principe très vrai. Jamais on ne développera trop en soi et dans les autres la personnalité. La société ne sera vraiment grande et prospère que si les membres qui la composent possèdent un caractère viril et une volonté forte. Le perfectionnement social est chimérique, s'il n'est pas la conséquence du perfectionnement individuel. Au point de vue moral surtout, la société ne vaut que ce que valent les individus : « C'est l'homme intérieur, dit M. Delbos (2), qui reste toujours, quoi qu'on dise, au centre de la société, c'est à lui que doit aller l'effort de l'éducation. » Il faut citer encore ces paroles de M. Bureau (3) : « Puisque la vie privée et familiale est la grande école où chaque individu doit faire l'apprentissage de la vertu et de l'abnégation, il est fatal que les désordres qui la troublent aient leur répercussion dans la vie collective et y manifestent leur influence perturbatrice. »

Rien de plus juste. Mais vouloir découvrir dans les devoirs individuels la racine et le principe des devoirs sociaux, c'est tenter une entreprise irréalisable. L'identification de l'intérêt privé et de l'intérêt collectif, imaginé par les utilitaristes, n'existe pas dans la réalité. « On nous dit : comme homme, partie de l'hu-

(1) Cf. Félix Thomas : *Morale et Education*, ch. IX. L'individualisme.
(2) Discours prononcé au concours général 1898 (cité par Thomas, p. 148).
(3) *Crise morale des temps présents*, p. 64.

manité, sa prospérité est ta prospérité, sa souffrance est ta souffrance. Si par conséquent tu fais ce qui est bien pour elle, tu te rends service à toi-même ; si tu fais ce qui est mauvais pour elle, tu te nuis à toi-même. L'humanité florissante est ton paradis, l'humanité périssante est ton enfer (1). » On ne saurait accumuler plus d'inexactitudes en moins de mots. Non seulement la prospérité sociale n'est pas identique à notre prospérité immédiate, mais, en bien des circonstances, elle est en opposition avec elle. Trop souvent, l'harmonie est rompue, et de là proviennent en grande partie les difficultés que nous rencontrons dans l'accomplissement du devoir. Comment convaincre un agioteur qui s'enrichit, qu'en nuisant à la société il se nuit à lui-même ? Le médecin qui expose sa vie pour soigner des pestiférés, un soldat qui verse son sang sur le champ de bataille, trouvent-ils leur intérêt personnel à se sacrifier ainsi pour le bien général ?

Les utilitaristes eux-mêmes sont contraints de reconnaître que l'harmonie entre l'intérêt privé et l'intérêt collectif n'existe pas encore. Mais, disent-ils, elle s'établira peu à peu, grâce à l'évolution ; les instincts égoïstes se transformeront infailliblement en instincts altruistes. La réponse est facile : puisque nous ne vivons pas encore dans ce temps fortuné, pourquoi ne chercherions-nous pas notre seule utilité personnelle ? La nature se charge de réaliser l'accord; pourquoi nous en préoccuperions-nous ? Il n'y a qu'à la laisser faire, puisqu'elle arrivera nécessairement à ses fins ; notre intervention ne ferait que compliquer son travail. En attendant, jouissons le plus possible, cherchons à satisfaire toutes nos convoitises (2).

Si toute la morale découle de l'intérêt individuel, les dévouements sont impossibles ; et cependant la morale véritable doit porter en elle-même des germes de sacrifice et d'héroïsme : « Une morale, dit très justement M. Faguet (3), doit contenir de l'héroïsme en la partie d'elle-même la plus élevée ; l'héroïsme doit y entrer, ressortir à elle, être indiqué par elle, non seule-

(1) Raisonnement cité par M. Bureau, p. 340, *ibid.*

(2) Cf. Bruneteau : *Doctrine morale de l'Evolution*, dans le Dict. Apologétique, fasc. VI.

(3) Faguet : *La Démission de la Morale*, p. 125.

ment comme ce qu'elle admet, mais, tout compte fait, comme ce à quoi, en définitive, elle tend. »

Inutile de prolonger cette critique. Tous les moralistes, à l'heure actuelle, sont d'accord pour condamner l'individualisme. La morale individualiste est réduite à sacrifier les devoirs sociaux. Si elle essaie de les conserver, elle est incapable d'en expliquer l'origine, elle est surtout incapable d'en établir le caractère obligatoire. Cette impuissance est facile à comprendre : un principe purement individuel ne peut suffire à rendre compte du caractère absolu de l'impératif moral. L'individu est juge de ce qui lui est utile ou agréable. S'il peut se lier, il pourra également avec la même autorité se délier ; et dès lors, il n'y a plus de véritable obligation morale. Il faut chercher le fondement de la moralité dans un principe supérieur à l'utilité, au plaisir et au sentiment ; il faut le chercher dans un principe supérieur à l'individu. C'est ce qu'ont bien compris les sociologues modernes.

II

Auguste Comte, le premier, a proclamé que la morale n'est qu'un chapitre de la sociologie. Cette affirmation a été reprise et développée par M. Durkheim et son école. Il n'y a de moral que ce qui est social ; la morale ne commence qu'avec la société, et les devoirs moraux sont uniquement des devoirs envers la société : « Est moral, dit M. Durkheim dans la conclusion de son étude sur *La Division du Travail social,* tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme. Elle a pour fonction essentielle de faire de l'individu la partie intégrante d'un tout. La société est donc la condition nécessaire de la morale. Elle n'est pas une simple juxtaposition d'individus qui apportent en y entrant une moralité intrinsèque ; mais l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe. Faites évanouir toute vie sociale, et la vie morale s'évanouit du même coup, n'ayant

plus où se prendre. Quant à ce qu'on appelle la morale individuelle, si l'on entend par là des devoirs dont l'individu serait à la fois le sujet et l'objet, qui ne le relieraient qu'à lui-même et qui, par conséquent, subsisteraient alors même qu'il serait seul, c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité. Les devoirs de l'individu envers lui-même sont en réalité des devoirs envers la société ; ils correspondent à certains sentiments collectifs qu'il n'est pas plus permis d'offenser, quand l'offensé et l'offenseur sont une seule et même personne, que quand ils sont deux êtres distincts. »

Dans son rapport sur la « Détermination du fait moral », présenté à la Société Française de Philosophie (1906), M. Durkheim répète avec insistance les mêmes idées : « En interrogeant la conscience morale contemporaine, on peut se mettre d'accord sur les faits suivants : 1°) Jamais, en fait, la qualification de moral n'a été appliquée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu. — 2°) Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant par elle-même un caractère moral, il en est nécessairement de même pour les autres individus qui me ressemblent. — 3°) D'où l'on conclura que, s'il y a une morale, elle ne peut avoir pour objectif que le groupe formé par la pluralité d'individus associés, c'est-à-dire la société, sous condition que la société puisse être considérée comme une personnalité qualitativement différente des individus qui la composent. La morale commence là où commence l'attachement à un groupe social. »

La morale est donc, d'après M. Durkheim, un produit de la collectivité. La société est le terme de tous les devoirs qui s'imposent à l'homme ; bien plus, elle est l'unique fondement de l'obligation morale. Un individu qui vivrait seul en dehors de toute société constituée ne serait soumis à aucune règle de moralité : il n'aurait pas de devoirs envers Dieu puisque, aux yeux des sociologues, l'existence de Dieu est une hypothèse sans valeur scientifique ; il n'aurait pas de devoirs envers lui-même, parce qu'il n'a pas de devoirs qui aient pour objectif sa propre personnalité. En plusieurs passages, il est vrai, M. Durkheim se défend de nier l'existence de la morale individuelle. Mais il entend alors par morale individuelle, non une morale

qui ait pour sujet et pour objet l'individu, mais seulement la façon personnelle dont chacun remplit ses devoirs envers la société.

Sur ce point, M. Lévy-Brühl est pleinement d'accord avec M. Durkheim. Il appelle « *morale* l'ensemble des conceptions, jugements, sentiments, usages, relatifs aux droits et aux devoirs respectifs des hommes entre eux, reconnus et généralement acceptés à une période et dans une civilisation données (1) ».

« La science..... écrit-il ailleurs (2), loin de ramener l'ensemble de la réalité sociale à la conscience comme à son centre, rendra compte, au contraire, de chaque conscience morale par l'ensemble de la réalité sociale dont cette conscience fait partie, et dont elle est à la fois une expression et une fonction. »

On sait comment M. Durkheim et M. Lévy-Brühl ont été amenés à professer cette doctrine. La « morale », pour être vraiment une science (au sens positiviste du mot), doit étudier ce qui est, non ce qui doit être. La conscience individuelle étant impénétrable pour le savant, le fait moral ne pourra être observé d'une façon objective que dans les mœurs collectives et les institutions sociales. Les faits moraux sont une catégorie des faits sociaux ; comme ces derniers, ils doivent s'observer du dehors. En conséquence, on peut leur appliquer cette définition du fait social : « Le fait social est un phénomène *sui generis* qui a pour substrat la conscience collective et s'impose par contrainte aux consciences individuelles. — Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure (3). » Les faits strictement moraux se distinguent des autres faits sociaux par la manière différente dont les sanctions sont administrées.

(1) *La Morale et la Science des Mœurs*, p. 101.
(2) *Ibid.*, p. 207.
(3) M. Durkheim, en faisant de l'obligation la note essentielle de la moralité, mutile la réalité morale. Beaucoup d'actions sont bonnes sans être obligatoires. Nous avons le devoir absolu d'éviter tout ce qui est mal ; l'obligation est coextensive à tout le mal moral. Mais il est des œuvres méritoires qui, sans s'imposer sous peine de faute, se présentent aux âmes nobles et généreuses comme un idéal meilleur et plus élevé. Le tort de Kant a été précisément de ne l'avoir pas compris.

Un précepte est moral quand une sanction répressive diffuse lui est attachée : c'est un blâme de l'opinion publique qui venge toute violation du précepte moral.

Cette contrainte sociale qui s'exerce du dehors sur les consciences individuelles constitue, d'après M. Durkheim, l'obligation morale. Un autre caractère des faits moraux, c'est la désidérabilité. La société est une chose bonne et désirable pour l'individu qui ne peut la nier sans se nier lui-même. Ainsi l'origine sociale des préceptes moraux explique à la fois leurs propriétés d'obligation et de désidérabilité.

Dans une telle conception de la morale, il n'y a de place ni pour les devoirs envers Dieu (1), ni pour les devoirs de l'individu envers lui-même, ni pour les devoirs d'individu à individu, c'est-à-dire pour ces relations morales qui relient les hommes les uns aux autres en tant que membres de l'humanité.

Nous reconnaissons bien volontiers que la vie sociale exerce une grande influence sur l'éducation morale des consciences individuelles. Nous subissons tous dans une large mesure les idées et les habitudes de notre milieu. Par suite, la conscience d'un sauvage n'est pas aussi développée que celle d'un Européen. « La vie sociale, dit avec raison M. Piat (2) dans son beau « livre sur la « Morale du Bonheur », exerce une influence « profonde sur celle des individus. Le régime politique, les « institutions, les lois, le système d'éducation et l'opinion « publique qui est comme le résultat de tous ces facteurs : « autant de principes d'action qui tendent à créer une manière « commune de sentir, de voir, de juger et par là même d'agir. « On est toujours de son pays comme on est toujours de son « temps. Il y a une sorte de dressage de l'individu par la « société. » Nous devons, sans aucun doute, à l'éducation sociale une connaissance plus rapide, plus sûre et plus complète de la moralité. Mais lorsque les sociologues concluent de ces observations que tous les préceptes moraux sont d'ori-

(1) Les devoirs envers Dieu occupent la première place dans la vie morale. Si nous n'en parlons pas plus longuement, c'est parce que cela ne rentre pas dans le plan de ce travail.

(2) *Morale du Bonheur*, p. 124.

gine sociale, ont pour objet la société et reçoivent de la pression sociale leur caractère obligatoire, ils vont à l'encontre des faits de l'expérience et manquent aux premières règles de leur propre méthode. Rien n'est plus injustifié que d'effacer ainsi d'un trait de plume une partie considérable de la réalité morale. Déclarer non existants les devoirs individuels, c'est négliger une des données essentielles du problème (1).

M. Rauh objectait avec raison à M. Durkheim que l'existence des devoirs individuels est un fait dont la réalité est indéniable (2) : « Il y a des devoirs de l'individu envers lui-même (honneur, dignité personnelle), et des devoirs qui lient directement l'individu à l'individu comme tel, et non comme membre de la collectivité (amitié, amour). Dans tous les cas, la conscience admet des obligations extra-sociales. » Ces devoirs privés d'homme à homme ne peuvent rentrer dans le cadre restreint que l'école sociologique assigne aux devoirs sociaux ; ils subsisteraient en dehors de toute société constituée.

Il est permis de répliquer que les devoirs individuels pourraient jusqu'à un certain point dériver de la morale sociale. Le progrès individuel étant une condition nécessaire du progrès social, chacun, pour travailler efficacement au perfectionnement de la société, doit d'abord travailler à son propre perfectionnement. Il y aurait ainsi des devoirs vraiment individuels, mais ce seraient des devoirs individuels par simple contrecoup. L'homme n'aurait à se soucier de sa perfection personnelle, qu'autant que celle-ci peut contribuer au développement social. L'unique fin et l'unique norme de la conduite individuelle serait toujours la société. Telle semble être la conception de plusieurs solidaristes. Elle est moins paradoxale que celle de M. Durkheim. Elle laisse subsister les devoirs qui ont l'individu à la fois pour sujet et pour objet ; mais elle les tronque,

(1) Ici nous envisageons seulement dans la morale sociologique ce qui se rapporte directement à la question présente. Ceux qui désirent une réfutation plus complète la trouveront dans plusieurs excellents ouvrages. Qu'il suffise de citer : Deploige : *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie* (Louvain, 1911) ; Piat : *La Morale du Bonheur* (Paris, 1910) ; Palhoriès : *Les nouvelles orientations de la Morale* (1911) ; Michelet dans la *Revue de Philosophie* (1909) ; Gillet : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1907 et 1910).

(2) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906. T. VI, p. 202.

elle les diminue, elle en donne une interprétation qui les vicie et les dénature. Les devoirs individuels sont un simple instrument et la personne humaine devient un moyen au service de la société. Sans doute, il est très utile de montrer aux citoyens l'immense retentissement de chacun de leurs actes dans le milieu social : cette idée peut être un excellent adjuvant pour la conduite privée. Mais vouloir faire de la solidarité le fondement de la morale, c'est lui demander plus qu'elle ne peut donner ; c'est retomber dans un excès aussi grave que celui que nous avons reproché à l'individualisme utilitariste.

M. Durkheim est d'accord avec nous, quand il affirme que l'individu, comme tel, ne peut être la norme du bien et du mal. L'obligation, qui est le premier caractère des préceptes moraux, démontre qu'ils ne sont pas l'œuvre de l'individu : nous ne pouvons nous obliger nous-mêmes. Mais il énonce un postulat arbitraire, quand il suppose qu'au-dessus de l'individu il n'y a que la société. « La société, écrit-il, a en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite, le caractère impératif distinctif de l'obligation morale. Elle nous commande, parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous ; la distance morale qui est entre elle et nous fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline (1). » Le plaidoyer est habile ; mais à moins de professer un respect religieux pour le fait brutal, pour le fait accompli, il est impossible d'admettre que toute manière d'agir imposée par les lois de l'État ou par les mœurs sociales soit par là même moralement bonne. On sait trop que la législation peut être souvent contraire à l'équité et à la justice. Les coutumes d'un peuple peuvent absoudre les pires iniquités. M. Durkheim est contraint d'avouer que « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper. Elle peut sanctionner des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales, et, au contraire, laisser dépourvues de toute sanction des règles qui devraient être sanctionnées. » Comment distinguer alors la direction qu'il faut prendre ? Dans quel sens l'art rationnel devra-t-il améliorer la réalité morale ? Pour remplacer les con-

(1) *Détermination du Fait Moral* (*Société Française de Philosophie*, 1906).

cepts surannés de bien et de mal, qui n'ont pas droit de cité dans la morale sociologique, M. Durkheim a recours aux notions de « normal » et de « pathologique ». Est normal ce qui se rencontre dans la moyenne des sociétés au même stade de leur développement. Est pathologique, c'est-à-dire maladif, ce qui ne remplit pas ces conditions. On le voit, nous sommes loin de savoir ce qui est normal, car il se passera encore bien des années avant que l'étude des sociétés humaines aux divers moments de leur évolution ait été menée à bonne fin. En attendant, que faire? Choisir tout simplement ce qui paraît préférable, répond M. Lévy-Brühl. Il faut convenir que c'est peu.

Le type moyen que l'on nous présente comme normal a bien des chances de se confondre avec le médiocre. La moralité de la conscience moyenne est une pauvre moralité, incapable d'héroïsme et de grandes vertus. La proposer aux individus comme règle de leur conduite, c'est les condamner à la médiocrité vulgaire. Toute innovation sera-t-elle donc criminelle, tout réformateur sera-t-il condamnable? Bien qu'il accepte le principe du conformisme social, M. Durkheim recule devant ces conséquences. « Il y a des cas où des façons d'agir extraordinaires peuvent être regardées comme normales, d'autres, en revanche, où des façons d'agir communes peuvent être regardées comme morbides. En effet, toute action, même quand elle se distingue du moyen et du commun, doit être regardée comme normale si elle se produit en suite de lois sociologiques bien constatées, s'il est possible, par le seul jeu de ces lois, d'en fournir l'explication. C'est le cas des inventions acceptables, le cas des actions généreuses et héroïques (1). » Cette solution indécise s'accorde mal avec d'autres passages et semble avoir été introduite pour les besoins de la cause.

D'ailleurs, la conception du normal que nous venons d'exposer suppose implicitement l'idée d'une nature humaine, partout essentiellement la même, qui résiste aux excès de dépravation et ne se laisse jamais complètement vicier. On reconnaît ainsi, malgré soi, un principe supérieur à la société. Des fins

(1) Cf. Fonsegrive : *La Morale contemporaine. Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1911.

s'imposent aux sociétés comme aux individus. Les actions normales seront les actions conformes à ces fins. « Une spéculation d'un autre ordre sera évidemment nécessaire pour démontrer que telle fin est préférable à telle autre, au point de vue de l'individu ou au point de vue de la société. Il faudra établir une échelle de valeurs. La science des mœurs, par définition, est hors d'état de le faire. Sa fonction unique est d'analyser la réalité donnée (1) ». Telle est l'objection que l'on a proposée aux sociologues et à laquelle ils n'ont pu répondre qu'en admettant la légitimité d'une *métamorale*. Or c'est précisément cette connaissance des fins, et non la science des mœurs, qui constitue la véritable « morale ».

La société ne peut être l'unique norme du bien et du mal ; le bien s'impose à la société elle-même. Il ne suffit pas d'établir les devoirs de l'individu envers la société ; celle-ci, à son tour, a des devoirs à l'égard des individus, elle a surtout des devoirs envers Dieu. La société n'est pas une fin absolue ; elle existe, en définitive, pour procurer le bien commun de ses membres pris collectivement.

M. Durkheim a raison de dire que la société n'est pas un simple agrégat d'individus. Les philosophes du XVIIIe siècle ont commis sur ce point une grave erreur. La société est quelque chose de qualitativement distinct des individus qui la composent. Saint Thomas l'avait déjà affirmé : « Le bien commun de la société et le bien singulier de chaque individu ne diffèrent pas seulement en quantité, ils diffèrent spécifiquement. La raison formelle du bien collectif est distincte de la raison formelle du bien particulier, de même que la nature du tout est distincte de la nature des parties. C'est pourquoi ceux-là se trompent qui prétendent que la société civile et la famille diffèrent seulement quantitativement, et non spécifiquement (2). » Mais il n'en faudrait pas conclure que la société est une entité complètement extérieure aux individus et qu'elle les absorbe dans son sein. L'être (3) est en fonction de l'unité ; la société a son unité propre, mais ce n'est pas une unité

(1) Lévy-Brühl : *Morale et Science des Mœurs*, 4e édit. Préf., p. XIII.
(2) Saint Thomas : *Summa Theologica*, IIa IIae q. 58, a. 7 ad 2.
(3) Saint Thomas : *In decem Ethicorum* (Aristotelis) lib. I, lect. 1.

absolue, c'est une unité d'ordre, d'organisation, qui, par conséquent, n'absorbe pas les éléments composants. Le tout, la société a une activité *sui generis* qui ne se confond pas avec celle des parties. Mais saint Thomas ajoute que les parties du corps social conservent intactes leur fin propre et leur activité spéciale. « Il y a, dit M. de Pascal, dans le corps social, analogie avec le corps physique, organique et vivant... ; mais il ne faut pas étendre outre mesure la comparaison : ce serait ouvrir la porte à de très graves erreurs que d'appliquer à l'organisme social tout ce qui est propre à l'organisme physique vivant. Dans le corps social, les organes sont des êtres intelligents, libres, autonomes, tandis que dans le corps physique, les organes, n'étant pas des personnalités distinctes, dépendent pleinement de l'organisme social (1). »

C'est peut-être pour avoir négligé de faire la lumière sur ce point essentiel, que l'école sociologique en est arrivée à voir dans la société la règle suprême et la fin absolue de tous les préceptes moraux.

La pression exercée du dehors par la collectivité sur les consciences individuelles ne ressemble en rien à l'impératif moral (2). L'obligation peut être imposée par une autorité extérieure, mais pour rester vraiment morale, elle doit faire sentir son action du dedans. Elle doit contraindre à la fois l'intelligence et la volonté, elle doit montrer tous ses titres, être pleinement rationnelle. L'Auteur de la nature peut seul pénétrer ainsi dans le sanctuaire intime de l'âme.

Une réalité transcendante est nécessaire pour rendre compte du caractère absolu de l'obligation morale. Mais cette réalité transcendante n'est pas la société. La société est supérieure aux individus, mais elle-même n'est pas affranchie de toute dépendance. Elle a des devoirs envers les individus et envers Dieu. Il est évident que ces devoirs supérieurs n'empruntent pas leur force à la contrainte sociale : celle-ci ne s'exerce que

(1) De Pascal : *Philosophie morale et sociale*, t. I, p. 230.

(2) La pression sociale s'applique également aux simples lois de l'étiquette mondaine ; une sanction répressive diffuse est attachée à leur violation. Et cependant, personne n'admettra que l'on ait l'obligation morale d'observer ces règles de l'étiquette. Cela prouve qu'il est impossible de confondre l'obligation morale et la pression sociale.

sur les inférieurs, elle n'atteint pas la collectivité comme telle. Nous reconnaissons que les lois sociales peuvent obliger moralement les individus. La société a le pouvoir de déterminer, dans le détail, les principes généraux de la morale naturelle par des lois positives ou des coutumes qui lient dans le for de la conscience. Mais cette obligation ne vient pas de la société seule. La société ne s'explique pas adéquatement par elle-même ; elle ne dépend pas du libre consentement des volontés individuelles, elle résulte d'une nécessité naturelle ; mais cette nécessité a été mise au fond des choses par Dieu, auteur de la nature. Par suite, l'autorité sociale n'a pas en elle-même sa raison d'être ; elle ne peut exister, elle ne peut atteindre ma conscience qu'en s'appuyant sur une autorité plus haute, qui tient tous ses titres de sa propre essence, et qui s'impose d'une façon absolue.

La contrainte que la société exerce sur moi est un fait, mais est-elle un droit? Est-il certain que je doive me soumettre à cette contrainte, ne puis-je pas légitimement lui résister? Pourquoi la société a-t-elle le droit de m'obliger? De toute façon, il faut dépasser la société. La critique que M. Durkheim adresse à la morale solidariste dans l'Introduction de son ouvrage sur la *Division du Travail social* porte tout aussi bien contre sa propre doctrine : « Sans doute, nous sommes solidaires de nos voisins, de nos ancêtres, de notre passé ; beaucoup de nos croyances, de nos sentiments, de nos actes ne sont pas nôtres, mais nous viennent du dehors. Mais où est la preuve que cette dépendance soit un bien ? Qu'est-ce qui en fait la valeur morale? Pourquoi ne serait-ce pas, au contraire, un joug dont nous devons chercher à nous débarrasser, et le devoir ne consisterait-il pas dans un complet affranchissement?... De ce que la solidarité est peut-être inévitable, il ne suit pas qu'elle soit morale... » Telle est la question qui se pose. M. Durkheim répond que nous devons obéir à la société, parce qu'elle est transcendante aux individus, parce que nous sommes la partie d'un tout, parce que la société est utile à nos intérêts, et surtout parce qu'elle est le seul milieu où se puissent satisfaire nos penchants sociaux.

L'auteur lui-même ne semble pas avoir été satisfait par

toutes ces raisons. La difficulté subsiste ; pour y échapper, il en arrive à diviniser la société : « Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de divinité ?... Je ne vois, dans la divinité, que la société transfigurée et pensée symboliquement (1). » C'est seulement dans la divinité que M. Durkheim trouve le roc inébranlable sur lequel doit s'appuyer l'obligation morale. Telle est bien, en effet, la solution à laquelle il faudra aboutir, à la condition d'avoir une notion plus exacte de la personnalité de Dieu.

III

Il ne suffit pas de constater avec quelques modernes qu'il existe une morale individuelle et une morale sociale, et qu'entre ces deux termes il doit y avoir une parfaite harmonie. C'est admettre un fait de première importance ; mais on ne peut s'arrêter là, il faut donner l'explication du fait.

M. Jeudon a cru trouver la conciliation dans le sentiment de l'honneur qui s'impose aux sociétés comme aux individus. « Dans la morale individuelle, la conscience est l'élément essentiel et l'opinion des autres n'est que l'élément secondaire. Dans la morale sociale, c'est l'opinion des autres sur nous qui doit devenir dominante et diriger notre propre conscience. » La conscience et l'opinion sont l'une et l'autre réglées par le sentiment de l'honneur (2). — L'honneur est sans doute un facteur moral très important. Mais il ne peut être le fondement du devoir, soit dans l'ordre individuel, soit dans l'ordre social ; il est seulement une lumière pour discerner le devoir et un stimulant pour l'accomplir.

(1) *Détermination du Fait Moral* (*Bulletin de la Soc. Franc. de Phil.* 1903, p. 129).

(2) Jeudon : *La Morale de l'Honneur*, 1911, p. 214.

La solution proposée par M. Malapert (1) est moins incomplète. Le règlement du conflit entre les fins personnelles et les fins sociales doit se trouver dans une unité supérieure, dans les fins humaines. Les fins morales sont supra-individuelles, elles sont même supra-sociales, elles sont humaines. — Tout cela est très juste ; mais encore faut-il déterminer quelles sont ces fins humaines. Et il est impossible de le faire sans pénétrer sur le terrain de la métaphysique ; la tâche est difficile pour M. Malapert qui veut bannir toute métaphysique de sa morale. Le problème des fins ne relève pas seulement de la psychologie. On ne peut parler de fins humaines sans supposer implicitement l'identité foncière de la nature humaine malgré la diversité des individus, et l'on admet ainsi une thèse métaphysique. La morale a pour fonction de mettre de l'ordre dans nos actions, de soumettre les inclinations inférieures, aux inclinations supérieures. Mais on ne peut décider que telle tendance est préférable à telle autre, sans aborder le problème des valeurs ; et l'appréciation des valeurs dépasse de très loin les observations expérimentales.

Qu'on le veuille ou non, on aboutit nécessairement à la métaphysique. Les sociologues eux-mêmes n'ont pas échappé à cette nécessité. Pour M. Durkheim, la société est la fin ultime de la moralité et le fondement de l'obligation. Or ce sont là des questions métaphysiques. M. Lévy-Brühl, après avoir exclu de la morale l'étude des fins, se voit contraint d'ajouter : « Réserve est faite, bien entendu, des fins qui sont tellement universelles et instinctives que sans elles il ne pourrait être question, ni d'une réalité morale, ni d'une science de cette réalité, ni d'application de cette science. » — La voie reste ouverte ; tout le problème des fins y passe. Exclure de la morale toute considération de l'au-delà (2), substituer au Dieu

(1) Malapert : *Leçons de Philosophie*, t. II, p. 124.

(2) Ecarter l'au-delà, écarter toute espérance de vie future, c'est rendre la vie morale incompréhensible, c'est tuer le dévouement et l'héroïsme. M. Deherme l'avoue sincèrement : « Augmenter les satisfactions matérielles ou les satisfactions intellectuelles, sacrifier l'individu à l'espèce, pour faire une humanité plus belle, plus puissante, ce n'est, si l'on réussit, que rendre la mort plus horrible et plus incompréhensible. L'humanité disparaîtra comme l'individu, et l'effort des siècles sera anéanti. Le bouddhisme seul est philosophique, parce qu'il réduit la vie, tue le désir, prépare le nirvana. » *Coopération des Idées*. Déc. 1904. (Cité par M. Bureau, p. 317.)

Personnel la société divinisée, c'est encore faire de la métaphysique.

Mais cette métaphysique est négative et destructrice. Pour expliquer l'obligation morale, il faut revenir à une métaphysique positive, basée sur le sens commun. Seule, la morale traditionnelle résout l'antinomie. Seule, elle donne un fondement solide aux devoirs individuels et aux devoirs sociaux, sans exalter les uns au détriment des autres.

Dans ces derniers temps, on a entassé les équivoques à plaisir. La morale traditionnelle est accusée d'être anti scientifique. Sans doute, si l'on réserve le nom de « scientifique » aux méthodes d'observation expérimentale, la recherche des fondements de la morale n'est pas une recherche scientifique. Mais la « science », entendue dans ce sens restrictif, n'embrasse qu'une partie du réel. Il est un réel qui n'est pas expérimental, il est un réel qui est *conclu* avec certitude et sans lequel le réel expérimental ne saurait exister. Nier qu'il y ait quelque chose de réel au-delà de ce qui tombe sous les prises de l'expérience sensible, c'est énoncer un postulat arbitraire que rien ne justifie.

La morale rationnelle n'est pas *a priori*, ainsi que l'insinuent ses adversaires. Chacun n'invente pas un idéal, suivant son caprice et sa fantaisie. Nous partons d'un fait de conscience, d'un fait aussi réel que les faits biologiques ou sociologiques, avec cette différence que c'est un fait d'ordre rationnel.

Nous ne cherchons pas à construire une morale : la morale existe, elle est une réalité qui s'impose à nous. Nous n'avons pas à établir les fondements de la morale, notre ambition est plus modeste. Ces fondements existent et soutiennent tout l'édifice, il s'agit seulement de les découvrir. Les jugements de conscience sont un fait; nous devons vérifier leur légitimité, rechercher leur origine et leur dernier appui. Notre point de départ est dans le réel, notre point d'arrivée sera dans le réel. La véritable moralité consiste à se conformer à la réalité objective.

Tous les philosophes qui ont donné à la morale une base métaphysique. ont compris que la source du bien et de l'obligation morale doit être supérieure à l'individu et à la société. Pour Kant lui-même, la raison législatrice n'est pas la raison

individuelle ou la raison sociale, c'est la raison universelle. M. Dunan est également convaincu que le fondement de la morale doit être cherché dans la raison, élevée au-dessus de toutes les particularités subjectives. Dès lors, la conclusion est très simple. Je dois remplir mes devoirs envers moi-même, parce que la raison m'y oblige ; je dois faire certains actes pour le bien social, parce que la raison me le commande. Les actions qui sont conformes aux prescriptions de la raison, soit dans l'ordre social, soit dans l'ordre individuel, sont moralement bonnes ; dans le cas contraire, elles sont mauvaises.

Toutes ces conclusions sont très justes ; mais le dernier fondement de la morale n'apparait pas encore (1). L'impératif catégorique, quelque absolu qu'il soit, doit donner tous ses titres. Ce que nous reprochons à Kant, c'est de n'avoir pas rendu l'obligation morale assez rationnelle. La raison qui me révèle le bien moral n'est pas une raison purement impersonnelle ; ce serait tomber dans un panthéisme abstrait. C'est la raison se conformant à la réalité objective. La raison humaine ne crée pas son objet, elle le constate. Le bien n'est donc pas un produit de la raison, il s'impose à elle. On peut dire que le bien moral, c'est ce qui est conforme à la droite raison, mais la droite raison est celle qui est juge des choses d'après leur véritable valeur objective, qui se conforme dans ses jugements à l'ordre essentiel des êtres.

Cette échelle de valeurs, cet ordre essentiel dépend sans doute de la perfection intrinsèque des choses, de leur subordination hiérarchique, mais dans l'ordre moral elle dépend aussi et surtout de leur relation à la fin. Le problème des fins, et surtout celui de la fin ultime, devient d'une importance capitale. Les actes bons sont ceux qui sont proportionnés à la fin de la vie humaine et de la vie sociale. Les actes dont la connexion avec la fin est plus intime possèdent une moralité plus grande.

Est bon ce qui est conforme à l'ordre essentiel des choses, est mauvais ce qui est contraire à cet ordre. Et comme il est

(1) Nous n'avons pas à donner ici un exposé complet des *fondements métaphysiques* de la morale. Il y faudrait un travail spécial. Nous ne faisons *qu'indiquer* dans les grandes lignes les données essentielles du problème.

possible de concevoir d'une façon imparfaite l'ordre objectif des valeurs sans connaître Dieu, on peut avoir une notion du bien moral avant d'admettre l'existence de Dieu. Les premiers jugements de la conscience se manifestent à tous les hommes dès l'éveil de la raison : l'ordre exige la subordination des facultés inférieures aux facultés supérieures. Mais cette première notion de la moralité est inadéquate, tant que n'apparaît pas la connexion des actes avec la fin derrière de l'homme, avec Dieu. C'est seulement dans la possession de Dieu que l'homme trouvera la plénitude de son être et de sa perfection.

Il ne semble pas que l'obligation morale, prise au sens strict du mot, puisse exister sans une relation à Dieu Législateur. L'impératif absolu, catégorique, qui est la caractéristique de l'obligation morale, suppose la notion adéquate de « bien moral » ; et celle-ci, nous l'avons dit, enveloppe une connaissance au moins confuse de la divinité. Auparavant, il y a convenance, il peut y avoir obligation hypothétique et conditionnelle, il n'y a pas d'obligation absolue. Pour que celle-ci s'impose, il faut que l'ordre apparaisse (au moins confusément), comme voulu par une autorité supérieure, à laquelle il est impossible de se soustraire, même au prix d'une contradiction.

Ainsi Dieu est en même temps la règle ultime du bien et du mal, et le seul fondement suffisant de l'obligation morale. Il faut arriver jusqu'à Lui, si l'on veut trouver l'appui inébranlable où est fixé le dernier anneau de la chaîne. Qu'on n'objecte pas que recourir à Dieu, c'est recourir à une révélation surnaturelle, c'est sortir de la philosophie. Il s'agit ici de Dieu auteur de la nature, connu par les lumières de la raison, indépendamment de toute religion positive.

Rattacher à Dieu l'obligation morale, ce n'est pas davantage tomber dans un volontarisme divin arbitraire. La loi morale est l'œuvre de la raison divine en même temps que de la volonté divine. C'est parce que l'ordre moral est d'abord conforme à la raison divine qu'elle est ensuite conforme à la raison humaine, qu'elle est rationnelle. Suivant l'expression de M. Piat, « l'extériorité du commandement divin ne s'oppose pas à ce qu'il devienne rationnel ». Ce commandement vient

du dehors, mais il se manifeste par ce qu'il y a de plus intérieur à nous-mêmes, la raison.

A la lumière de ces principes, la solution du problème est facile. La morale individuelle et la morale sociale subsistent dans toute leur intégrité. Ainsi l'exige l'ordre objectif des êtres, et Dieu commande l'observation de l'ordre. L'ordre exige que l'individu tende à sa fin dernière, qu'il se perfectionne et qu'il soumette ses instincts à l'empire de la raison : de là la morale individuelle. La famille est exigée par l'ordre : de là découle la morale familiale. L'ordre exige la société civile : de là proviennent les devoirs de l'individu envers la société et de la société envers les individus. L'ordre exige surtout que les individus et les sociétés reconnaissent le souverain domaine de Dieu. Ainsi la morale individuelle et la morale sociale jaillissent d'une même source, dérivent parallèlement d'un même principe qui dépasse également l'individu et la société et s'impose irrésistiblement à l'un et à l'autre. Ainsi s'évanouit le prétendu conflit. Il peut se présenter des cas difficiles où l'homme sera embarrassé pour choisir entre plusieurs devoirs opposés. Mais il est certain qu'une seule de ces obligations est réelle, les autres sont apparentes.

En résumé, la morale individuelle et la morale sociale sont l'une et l'autre des réalités indéniables. Elles ont des objets irréductibles et se formulent dans la conscience en impératifs distincts. Tout système qui supprime l'une de ces réalités, tout système qui est impuissant à rendre compte de leur origine et de leur harmonie, est reconnu par le fait même contraire à la vérité. L'individualisme et la théorie sociologique ont également échoué à la tâche.

L'individualisme outrancier déclare inexistants les devoirs sociaux. Vouloir, avec les individualistes modérés, découvrir dans un principe individuel le fondement de la morale sociale, c'est tenter une entreprise chimérique. L'individu comme tel ne peut être la norme du bien et du mal, soit dans l'ordre privé, soit dans l'ordre social. Il faut dépasser l'individu pour découvrir la source du bien moral et le fondement de l'obligation.

D'autre part, les sociologues mutilent la réalité, quand ils

suppriment la morale individuelle. L'individu n'est pas un simple moyen au service de la société. La société elle-même est un être dépendant. Son autorité ne s'impose à la conscience qu'autant qu'elle se présente au nom d'une autorité plus haute dont les titres ne peuvent être discutés. De même qu'il a fallu dépasser l'individu, de même il faut dépasser la société. La morale sociale et la morale individuelle découlent l'une et l'autre de l'ordre objectif des choses et, en dernière analyse, de Dieu, Raison Eternelle et Législateur Suprême.

Après avoir exclu avec dédain toute notion métaphysique, toute notion de Dieu, on s'est trouvé impuissant à résoudre les problèmes les plus importants de l'ordre moral. Des antinomies ont surgi de tous côtés, parce que volontairement on a négligé le principe supérieur d'harmonie et d'unification.

J. LE ROHELLEC.

L'ÉGALITÉ DEVANT LA MORT

DANS L'ÉGYPTE ROMAINE

Les hommes sont-ils égaux et doivent-ils être traités de même?

La première partie de cette question est indubitable. La seconde l'est moins. Et encore, pour admettre, sans le discuter, le premier terme, faut-il parler de l'unité de la race humaine et rejeter, avec l'orthodoxie chrétienne, les préadamiques et, à plus forte raison, l'échelle darwinienne des êtres animés, etc...

Ce qui est certain, c'est que ce problème, qui a de tout temps préoccupé les esprits réfléchis, a, dans certaines périodes, étreint avec angoisse la conscience humaine.

Les Égyptiens admettaient quatre races distinctes, dont ils avaient parfaitement saisi, au point de vue artistique et au point de vue ethnographique, les traits principaux. Mais cela ne les empêchait pas d'avoir une très haute idée de l'être humain. Cela ne les empêchait pas, non plus, — et cela dans l'ancien et dans le moyen empire surtout — de rêver pour l'homme, dans toute la vallée du Nil, un traitement identique, assurant à tous la vie et le bonheur.

Il est vrai que, dans toute société, il faut avoir ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Mais aux premiers on prescrivait le désintéressement absolu et le devoir de partager les revenus du sol entre les habitants, sans distinction de pauvre ou de riche, en donnant à la veuve comme à celle qui avait un mari, etc... Sous la XIIe dynastie en particulier, tous les préfets se vantent, dans leurs inscriptions, d'avoir agi ainsi, en exécutant à la lettre la législation du socialisme d'État, imposée par le roi Amenemhat.

Cet idéal revint à plusieurs reprises et sous plusieurs formes dans le cours des siècles. Nous avons eu l'occasion de le prouver, en détails, dans notre *Précis du droit égyptien* (1), et de le rappeler dans ma *Revue*, à propos du roi Horemheb (2), dont les idées, légèrement différentes, n'en étaient pas moins démocratiques, et n'en sont pas moins intéressantes pour nous.

Tout socialisme d'État entraîne bientôt une bureaucratie oppressive, en même temps qu'il supprime la liberté, sous prétexte d'établir l'égalité. C'est contre de tels abus que réagit Horemhebi et sa philanthropie devait entraîner pour lui et sa race le pire destin.

En effet, l'égoïsme fait bien le fond de l'âme humaine. On a beau prêcher le désintéressement. Il n'est que de surface, et, pour ceux qui, sous une surveillance très active, craignent, dans le cas contraire, les plus terribles châtiments. Ceux qui sont chargés d'administrer le font peu à peu tout naturellement pour eux-mêmes, jusque dans les socialismes les mieux organisés. C'est ce qui arriva en Égypte, soit au début du nouvel empire, soit plus tard, en dépit des efforts du roi novateur que nous venons de nommer et qui périt, lui et sa famille, victime de son zèle et des haines des puissants qui en étaient la conséquence.

Il est vrai que si l'égalité n'est pas dans la vie, elle est peut-être dans la mort.

Oui, sans doute, si l'on croit que tout finit avec la vie.

Oui encore, si à l'égalité devant la nature on substitue l'égalité devant la morale et devant une divinité qui donne à chacun selon ses œuvres dans l'au-delà.

C'est toujours le problème discuté entre Job et ses amis, quand, se consolant des infortunes imméritées que subit le juste sur la terrre, le premier dit aux autres : « Je sais que mon Rédempteur est vivant. »

Mais encore, devant la mort, au moment des funérailles, le méchant riche est mieux traité que le bon pauvre.

(1) *Précis du droit égyptien* comparé aux autres droits de l'antiquité. 2 vol. de XXII-1561 pages (GIARD et BRIÈRE, éditeurs).

(2) Les Réformes et les rêves d'un roi philanthrope dans ma *Revue Egyptologique*, tome VII, p. 106 à 139.

Aux plus anciennes époques, dans les nécropoles archaïques, qu'on n'a explorées que très récemment, les rites funéraires, tout différents de ce qu'ils furent plus tard, étaient très simples pour tous. Ils se rapprochaient de ceux des Péruviens, et coûtaient peu. On en a conclu une différence de race. Autant voudrait dire que les Scipions n'étaient pas Romains, parce la *gens* à laquelle ils appartenaient enterrait les morts et ne les brûlait pas. Et cependant la loi des XII tables semble viser pour les Quirites tous les modes de sépulture connus des anciens. C'était affaire de coutumes religieuses, et voilà tout.

En Egypte, la nouvelle religion funéraire osiriaque entraîna tout naturellement la momification des défunts. Mais, en dépit des différentes classes décrites par Hérodote, les momifications, même les plus simples, n'étaient pas à la portée de tous. Encore une entorse au principe de l'égalité devant la mort, qui théoriquement devait accompagner l'égalité rêvée devant la vie.

Cela veut-il dire que primitivement, on ne croyait pas à la survivance ? Pas le moins du monde. Mais la légende d'Osiris et les idées d'assimilation qui s'y rattachaient lui avaient imposé un moule nouveau.

Il est vrai que, s'il faut en croire les Grecs, on avait mis aux rites funéraires si compliqués des réserves. Celui-là seul pouvait recevoir ces honneurs qui, mort, avait comparu devant un tribunal spécial chargé de juger sa vie entière. Ce tribunal n'aurait été, d'ailleurs, que le doublon terrestre de celui qu'Osiris, assisté de 42 juges, avec Thoth-Hermès pour greffier, présidait dans l'Amenti, quand il faisait peser le cœur du défunt dans la balance de la vérité. C'était au même point de vue qu'avaient à se placer ici-bas les *auditeurs de la demeure de vérité* siégeant dans la nécropole occidentale et qui devaient, au besoin, excommunier le défunt en le privant, comme dans notre moyen âge, des honneurs funèbres, — après un débat contradictoire, dont certaines stèles de bois, fort curieuses mais tardives, se sont faites l'écho.

Quoiqu'il en soit du reste, qu'on admette soit un, soit deux jugements du mort, il est bien certain que pratiquement, au vu des vivants du moins, les jugements favorables devaient de beaucoup l'emporter sur les autres. Les riches avaient de nom-

breux moyens d'avoir toujours raison, et, dans les procès de canonisation ou d'anathème, l'argent et le pouvoir des puissants devaient souvent intervenir.

Aussi, dans la langue en usage aux époques récentes, les *hesi* ou « favorisés » étaient-ils devenus synonymes des saints. On leur rendait un culte public — en Nubie particulièrement — et ils avaient leurs chapelles aussi fréquentées que le furent plus tard celles des fakirs musulmans. La stèle phénicienne de Carpentras transcrit ce nom de *hesi* pour désigner le bienheureux, et dans les ventes de liturgies démotiques, on distingue les tombes des *hesi* de celles des « hommes d'Egypte ».

Ces « favorisés »-là étaient de grands personnages. Le livre des morts, qu'ils devaient emporter dans la tombe, ne prévoyait qu'eux. Aussi y demandait-on charitablement d'être doux envers les inférieurs, de ne pas faire avoir soif, de ne pas faire avoir faim, de ne pas faire travailler l'esclave ou serviteur plus que sa tâche. Mais l'inverse, regardant le petit, ne se trouve jamais, parce que ce livre n'était point pour eux. Seuls les anciens moralistes, tels que Ptabhotep, s'abaissaient, sous l'ancien empire, à leur donner des conseils. Ce n'était point encore l'époque de la toute-puissance des riches.

Aux pauvres, parfois un drap funéraire, parfois un peu de goudron protecteur, parfois quelque amulette devait leur suffire.

Aux « favorisés » les canopes, le riche mobilier funéraire, les cercueils luxueux, les momifications coûteuses avec de précieux aromates, les longues panégyries en barques, les nombreux services, les rites et sacrifices funéraires pendant 70 jours, les tombes splendides, les solennels anniversaires devant durer éternellement, avec immenses distributions de vivres et repas superbes, en attendant ou en escomptant une divinisation pour ainsi dire forcée.

Tout ceci était universellement pratiqué dans toute l'Egypte ; car, si les religions locales étaient très diverses et souvent opposées dans les nomes, si elles entraînaient des luttes et menaces de guerres dont les récits historiques de toutes les époques nous ont conservé le souvenir, — la religion funéraire d'Osiris, devenue absolument prépondérante partout, était partout identique.

Et cependant, le mythe d'Osiris était magnifique. C'était la glorification de « l'Être bon », martyr du méchant et l'emportant sur lui jusque dans la mort, c'était une sorte de personnification par avance du Christ Jésus — mais tandis que Jésus a voulu être le Dieu des pauvres, Osiris se trouvait être le Dieu des riches.

Il vint un temps où cette antinomie blessa ses pieux fidèles.

Ce fut au début de l'époque romaine, alors que les « favorisés » n'étaient plus que des repus sans importance.

Les Maîtres, c'étaient alors les Romains — « ces grands brigands étrangers », que nous ont décrits les entretiens philosophiques du Koufi, tout autant que le livre des maximes de Phiblfhor.

Entre ceux qui, désespérés de cette tyrannie, ne croyaient plus à rien, ceux que le christianisme avait convaincus, et ceux qui, sans rien chercher de plus, s'obstinaient aux vieilles idées et aux vieux rites, comme la veuve dont nous avons cité les anathèmes, il y eut alors ceux qui voulurent introduire le christianisme dans le paganisme osiriaque.

Ce fut l'heure du pauvre, du malheureux, dont depuis longtemps on ne se préoccupait plus guère et qui de tous exigeait alors de nouveau l'attention.

Un curieux papyrus démotique (1) met pour nous à l'ordre du

(1) Le texte dont nous avons fait la traduction que nous allons donner, se trouve dans un papyrus dont le recto contient un registre officiel qui date de la 4e année de l'empereur Claude, an 46-47 après Jésus-Christ. Le verso a été écrit, semble-t-il, *au plus tard*, d'après la paléographie, une soixantaine d'années après, c'est-dire vers le commencement du second siècle. On pourrait à la rigueur, le considérer comme presque contemporain du verso.

Les idées chrétiennes se répandaient alors de plus en plus et impressionnaient très vivement les pieux payens d'Egypte. On remarque déjà la même influence des doctrines chrétiennes dans certaines parties du rituel funéraire de Pamont, daté de Néron. Nous les voyons discutées particulièrement en ce qui concerne l'axiome : « On complote contre toi : tu arriveras : tu feras le bien et seras généreux », dans les dialogues philosophiques du chacal Koufi et de la chatte éthiopienne. Notons que, comme je l'ai développé dans une note (pp. 36 et 37) de mon article sur « le roman-thèse d'un philosophe nihiliste », paru dans le tome XI de ma *Revue Egyptologique*, l'idée même qui a inspiré la mise en scène de ces dialogues philosophiques est tirée du chapitre cxxv du livre des morts, qui a été, *à cause de cela*, modifié dans le rituel de Pamont, daté, je l'ai dit, de Néron. Disons seulement que cette idée a trait à la tradition religieuse, qui, lors de la plaidoirie devant Osiris, faisait jouer : au chat, symbole solaire et sacré, le rôle de défenseur du mort, devant avoir pratiqué la vertu; et, d'autre part à un animal carnassier à long nez et à longues oreilles symbole de Seth, le

jour ce nouveau fait de psychologie égyptienne. Il est, du reste, à tout point de vue, intéressant, et nous aurons peut-être à y revenir encore.

Le trésor de cette composition romantique, qui tient tout d'abord à rétablir dans sa pureté la religion d'Osiris, avait de bonnes raisons pour ce faire. En effet, il n'est point autre qu'un fils du Dieu Osiris lui-même.

Comment se fit cette incarnation nouvelle du bon Principe? Ce n'est pas facile à bien déterminer. Bornons-nous à dire que la mère stérile s'était adressée au Dieu, qui, au dire des Grecs, dans ses sérapées, fournissait des remèdes pour toutes les maladies. Les rites consacrés, dont les papyrus du grand sanctuaire de Memphis nous ont, d'ailleurs, fourni les preuves, voulaient que la jeune femme eût à dormir dans le temple et à obéir à la révélation faite dans son rêve. Cela fut fait : et, selon l'ordre reçu, elle dut aller au grand bassin du Dromos, où avait poussé pendant la nuit un melon ou une courge analogue à celle que Dieu indiqua au prophète Jonas. Le jus de ce fruit servit à son mari pour certaines fomentations. Elle dormit ensuite avec lui, et le lendemain elle avait conçu.

Son enfant fut appelé Siosor, « le fils d'Osiris », ainsi que le Dieu l'avait prescrit formellement ; et bientôt après sa naissance, il montra des facultés extraordinaires et vraiment divines. Il avait deux ans qu'on lui en aurait donné quatre. Son père, le prince Setmé, ne passait pas une heure sans regarder le petit Siosor, à cause du grand amour qui remplissait son cœur. On le confia bientôt à l'intendante de la maison d'enseignement, et aussitôt il se montra plus fort que le scribe qu'on avait établi pour lui donner des leçons. Comme Jésus dans le temple de Jérusalem, l'enfant se montra dès lors capable de discuter les plus hauts problèmes avec les savants

diable égyptien, le rôle d'adversaire qu'a encore l'avocat du diable dans les procès de canonisation en cour de Rome. Les dialogues font donc parler le chacal Koufi, athée pour nier tout le divin et tous les fondements de la morale, tandis que la chatte les défend. Dans le rituel de Pamont, on n'a pas voulu rappeler ce dont le Koufi s'était moqué ainsi. Cela semblerait reporter la date de ces dialogues du Koufi discutés ensuite par le moraliste Phibfhor, à l'époque du texte grec dont le verso est occupé par le texte démotique dont nous allons parler dans cet article, c'est-à-dire aux temps apostoliques.

de la double maison de vie. Selon l'expression de notre texte, il eut bientôt en sa main l'admiration du monde entier.

Cette année-là, il dut aller avec son père à une fête que donnait le roi. Or, tandis qu'ainsi accompagné, il se rendait à la fête, il arriva que Setmé entendit des cris de douleur. C'était un homme riche qu'on conduisait à sa dernière demeure et que les *nenies* de toute la population accompagnaient. Le cortège était magnifique, les offrandes innombrables, le catafalque somptueux, ainsi que les vêtements des principaux invités.

Un peu plus loin, un pauvre mort s'acheminait aussi au cimetière de Memphis. Ses porteurs seuls étaient avec lui et il n'était couvert que d'une simple natte.

Setmé s'écrie : Par la vie de Ptah, le Dieu grand, ce misérable a dû bien pécher pour être traité ainsi. Que n'avait-il imité ce grand homme dont on fait tant d'éloges ?

Il n'en est pas ainsi, répondit Siosor. Ce n'est pas ici-bas, c'est dans l'Amenti que l'on récompense et que l'on punit chacun suivant ses mérites. Viens ! Je te ferai voir les mystères de l'autre monde.

Ils entrèrent dans la Nécropole, où bientôt tout se transforma aux yeux surpris du prince.

Ce qu'ils virent, ce ne fut plus de longues allées, bordées de chapelles, de monuments et de catacombes plus ou moins magnifiques ; ce fut un immense palais occupant tout l'horizon et dont les portes s'ouvrirent automatiquement devant eux.

Il y avait d'abord les demeures d'épreuves du Rosta que le défunt avait à traverser avant d'arriver à l'Adès, en disant, selon le formulaire sacré :

« O toi, qui résides dans l'Occident ! sauve-moi de l'atteinte des serpents qui sont dans Rosta, vivant des chairs des hommes, buvant de leur sang...

« Seigneur de l'univers, dont les mystères et la demeure sont dans les ténèbres et qui en fais sortir la lumière, seigneur des terreurs ! Dévore et fais disparaître ces serpents... Écoute la voix de ton serviteur. Il n'est point un grand dans la région de l'hémisphère inférieur. Il en craint les habitants. Il est sans force ! »

Ces serpents dont on parle, ce sont les inquiétudes et les tourments moraux de tout genre, que dans cette descente aux

enfers, analogue à celle du grand poète italien, Siosor faisait contempler à Setmé.

Entre autres tableaux du même genre, malheureusement très lacuneux, nous devons, avec l'auteur de notre papyrus, mentionner ceux-ci :

Dans un lieu ténébreux formant partie de la quatrième salle qu'ils parcoururent, il y avait d'abord des hommes écartelés et secoués, que des femmes dévoraient vivants, puis d'autres, dont la nourriture [c'est-à-dire l'eau et le pain], se trouvait suspendue à la partie supérieure. Ils faisaient des bonds et s'élançaient en l'air pour l'atteindre et se rassasier. Mais il y avait à côté d'eux d'autres gens qui creusaient des fosses à leurs pieds pour ne point leur permettre d'arriver à cela.

Les deux pèlerins arrivèrent ensuite à la cinquième salle. Setmé aperçut les nobles esprits, les *Khu*, dont les chrétiens firent plus tard des démons, qui se tenaient debout à leurs places, tandis que ceux qui avaient à faire réclamation pour cause de violence, étaient à la porte, priant humblement. Du côté droit, on remarquait surtout un homme qui se lamentait et poussait de grands cris.

« Dans la septième salle, il contempla le mystère d'Osiris, le Dieu grand, siégeant sur son trône d'or, et couronné de l'*atef*. Anubis était à sa gauche, Thoth à sa droite et les juges infernaux l'entouraient aussi des deux côtés. Une balance était au milieu devant eux et on pesait les manquements par rapport aux actes généreux. Thoth écrivait : et Anubis proclamait le résultat en s'adressant à ses collègues. Ceux dont les manquements étaient plus nombreux que les actes généreux étaient livrés au grand dévoreur. On détruisait leurs âmes : et leurs corps n'avaient plus de respiration. Ceux, au contraire, dont les actes généreux l'emportaient sur les autres, étaient amenés parmi les dieux de l'Amenti. Leurs âmes étaient au ciel avec les nobles esprits divinisés. Ceux enfin pour lesquels il y avait équivalence étaient admis à un rang inférieur parmi ceux qui servaient, comme esclaves, Sokar-osiris. »

C'est alors que Setmé, peu à peu initié, eut l'explication des faits au sujet desquels il avait interrogé son fils à leur sortie de la ville.

« Il vit un personnage couvert de vêtements splendides

d'étoffes de byssus, et qui était transporté au lieu où était Osiris avec un grand apparat. Il s'émerveillait en apercevant encore ces choses dans l'Amenti. Mais Siosor sortit devant lui et dit : « Mon père Setmé, n'as-tu pas vu ce grand personnage couvert d'étoffes de byssus et qui se dirige vers le lieu où est Osiris ? Eh bien ! c'est le pauvre homme que tu as rencontré alors qu'on l'emportait de Memphis et qui, n'ayant personne derrière lui, était seulement couvert d'une natte. Celui-là, quand il est arrivé à l'hémisphère inférieur, on a pesé ses manquements vis-à-vis des actes généreux qu'il a accomplis sur la terre, et cela sans que la durée de vie, que Thoth avait écrite pour la lui donner, puisse recevoir et satisfaire tout ce que son œil avait vu de grand et de désirable sur la terre. Osiris a ordonné de rejeter de l'homme grand et riche que tu as vu emporter de Memphis avec tant d'honneur tout ce qui le couvrait, pour le donner au pauvre homme et amener celui-ci parmi les esprits divinisés, en qualité d'homme de Dieu, qui a bien servi son seigneur, au lieu où est Osiris. Quant au riche que tu as vu aussi, quand il est arrivé au Tiau, on a pesé ses manquements par rapport à ses actes généreux. On a trouvé que les manquements étaient plus nombreux que les actes généreux qu'il a faits sur terre et on a ordonné de le punir dans l'enfer. C'est lui que tu as vu près du verrou de la porte de l'Amenti, du côté droit, tandis qu'on fermait et qu'on ouvrait devant ses yeux et que sa bouche poussait un grand cri. Adjuré soit Osiris, le dieu grand, seigneur de l'Amenti ! je te le dis, tandis que tu es sur terre. Il faut qu'on te fasse comme on fait au pauvre homme et non pas comme on fait au riche. C'est pour cela que je t'ai fait connaître ce qui lui advient. »

Au fond, la véritable leçon morale et religieuse se terminait ici. C'était toujours l'antinomie du riche et du pauvre qu'on trouve dans tant de documents de cette époque et qu'a si admirablement chantée le poète contemporain :

« Une bonne durée de vie est de celui qui est grand par naissance. Il ordonne de ce qui est en sa main.

Celui qui est misérable, alors qu'existent les biens du Dieu grand, demande par prière une part de ces biens.

C'est lui qui passe 40 ans de vie, alors que passe toute chose devant lui (à son nez, à sa barbe).

Est-ce que son cœur n'aime pas le vin, sans qu'il puisse boire à satiété ?

Est-ce qu'il ne désire pas des aliments, sans pouvoir en faire sa nourriture ?

Est-ce que son cœur ne désire pas femme, sans que le temps de la femme arrive pour lui ?

Vin, femme et nourriture, sont ces choses qui prennent en gage le cœur ;

Celui qui en obtient sans prière, on ne l'insulte pas dans la rue ;

Celui qu'on a privé d'une de ces choses devient un impie dans son intérieur ;

L'homme qui connaît la puissance, la supériorité, la richesse, son temps n'a pas de trébuchement ;

Meilleur est le temps court de celui qui est grand par naissance, que la vie longue de celui qui mendie ;

La vie de celui qui est abattu et sans force, de celui qui a passé sans qu'on le connaisse :

La vie qui s'en va, alors que les deux tiers en sont perdus ;

En sorte qu'il passe dix ans étant petit, sans qu'on lui fasse connaître la mort et la vie ;

Et qu'il passe dix autres années à prendre le métier, c'est-à-dire le seul enseignement par lequel ce sage doit vivre ;

Et qu'il passe dix autres années abandonné, et faisant être (gagnant ou produisant) ces choses dont il vit ;

Puis dix ans encore, pour arriver au terme, sans que son cœur ait connaissance de rien ;

Total quarante ans dans sa vie entière, qu'a écrite Thoth pour l'homme de Dieu ;

C'est son tour dans la barque...

Et (pendant qu'il en est ainsi), l'heureux fait sa destinée dans les temps fixés pour lui pour la mort ;

Destinée qui a été comptée pour garder l'abondance qu'a fait parvenir à lui

Le Grand Esprit — lequel se hâte de faire l'abomination des funérailles après la prise de souffle :

A savoir ces douze mesures de résine, de nitre, de sel, de drogues de cuisson, drogues destinées à ses plaies,

Et qui viennent sans qu'il (le Grand-Esprit ou le *fatum*) ait pitié de celui qui a été frappé dans ses chairs.

Celui-ci ne peut dire : « Arrête ta main » dans l'action ignominieuse de celui qui momifie

Le cadavre de l'homme : il est enseveli dans la montagne avec ses bandelettes ;

Le maître de la barque funéraire (le défunt) ne mettra pas les biens en réserve pour l'emporter à la montagne avec lui ;

On ne donnera pas de délai à celui qui les laisse pour les jeter à un autre après lui. »

— Suprême consolation dont le pauvre était obligé de se contenter, s'il n'admettait pas l'au-delà rémunérateur et s'il disait avec le Koufi : « La mort est la rétribution. C'est la reine terrible de quiconque est sur le monde, celle-là ! »

Siosor voulait autre chose. Il voulait, au-delà de la terre, le retournement des choses d'ici-bas. Au fond, il avait été impressionné par l'histoire évangélique du pauvre Lazare comme la chatte éthiopienne avait été impressionnée pour sa maxime : « on complote contre toi : tu arriveras, tu feras le bien (1) », par les passages du même Évangile prescrivant de tendre l'autre joue à celui qui vous frappe.

Je ne m'étendrai pas ici sur les autres explications que donne Siosor en ce qui touche les mystères de l'Amenti et les choses que lui et son père y avaient vues.

Signalons seulement un passage relatif à la toute-puissance que la femme avait prise dans les derniers temps de l'Égypte, et contre laquelle réagissent alors la plupart des poètes et des moralistes.

C'était à propos de ces hommes aperçus dans la quatrième salle de l'Amenti et qui étaient représentés, secoués et écartelés, tandis que les femmes les dévoraient vivants. Siosor satisfait encore sur ce point l'avide curiosité de son père et il lui dit : « Ces hommes-là sont ceux qui ont encouru la malédiction de Dieu et qui travaillent jour et nuit pour gagner leur vie. Leurs

(1) Voir la « *Revue Egyptologique* » 15 juillet 1906, p. 180.

femmes les volent, en sorte qu'ils ne trouvent rien à manger. Quand ils arrivent à l'Amenti, leurs manquements sont plus nombreux que leurs actes généreux. Ce qui leur était arrivé sur la terre leur arrive encore dans l'enfer. »

Ce sont là les femmes dont parlait le poète, quand il disait :

« Il y a telle femme qui remplit sa maison d'approvisionnements sans payer.

Il y a telle autre, que je ferai connaître pour le déshonneur en qualité de femme molle et sensuelle.

Je la crains celle-là, à cause de la crainte que j'ai de la ruine (1). »

Mais tout ceci ne rentre pas dans mon sujet actuel, et je m'arrête.

EUGÈNE REVILLOUT.

(1) Voir : Les drames de la conscience. Étude sur deux moralistes égyptiens inédits des deux premiers siècles de notre ère. (Extrait des *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* de 1901).

NOTE SUR LE PRÉTENDU FIDÉISME DE PASCAL

M. H. Petitot vient de consacrer à *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme* (1), un volume qui intéresse les philosophes. Car nous n'hésitons pas à parler aujourd'hui de la « philosophie de Pascal ». L'expression eût quelque peu étonné le XVIIIe siècle. Éditeurs ou commentateurs des *Pensées,* Condorcet ou Voltaire n'estimaient pas que Pascal fût un philosophe. Mais les commentaires de Voltaire ou de Condorcet nous paraissent précisément illustrer assez mal le texte des *Pensées*. De modernes philosophes — MM. J. Lachelier, E. Boutroux ou L. Brunschvicg, — ne craignent point d'appliquer à la méditation de ce texte leur esprit nourri à la *Critique de la Raison Pure* ou à l'*Éthique*. Un ouvrage de l'importance du livre de M. Petitot ne peut donc laisser indifférent le public philosophique.

M. Petitot y caractérise par trois épithètes la méthode de Pascal préparant son *Apologie :* elle est immanente, historique, pragmatique (2). — Eh quoi ! demande aussitôt le philosophe, n'est-elle pas en même temps rationnelle ? — Pascal, répond M. Petitot, avait lu de trop près Montaigne, et s'en allait répétant, mais avec un frémissement douloureux, que Montaigne n'avait point connu : « Fiez-vous à votre philosophie, vantez-vous d'avoir trouvé la fève au gâteau, à voir ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques ! » Son expérience personnelle et la théorie du péché originel, telle qu'il l'avait acceptée du jansénisme, avaient, d'ailleurs, contribué pareillement à le convaincre de l'impuissance de notre raison. Conviction moins absolue que celle de ces docteurs du siècle dernier, qui ne croyaient pouvoir trouver de fondement plus

(1) 1 vol. in-8°, Paris, 1911. Voir la *Revue de Philosophie*, août 1911, p. 202.
(2) pp. 342-344.

solide à leur doctrine religieuse, que dans l'incertitude philosophique. Pascal n'en juge pas moins que les preuves de l'existence de Dieu restent impuissantes, hors la foi, à être convaincantes. Le scepticisme philosophique et moral ayant un jour gagné son esprit, il fait désormais reposer toute notre certitude sur Jésus-Christ. Bref, l'auteur des *Pensées* ne croit pas à la certitude philosophique. C'est un fidéiste, car la foi seule le conduit de ce que M. Petitot appelle obscurément la « certitude morale », à ce qui est « la certitude absolue des vérités démontrables ».

Ce « fidéisme de Pascal », il était bien difficile à M. Petitot de ne pas le mentionner, tant les commentateurs des *Pensées* s'en transmettent pieusement la formule. Elle est passée dans le domaine des lieux communs. Et M. Petitot, loin d'avoir insisté plus que d'autres sur ce thème, l'adoucit au contraire sur plusieurs points et, très précisément, l'atténue. Ce dont il se pourrait que tout ensemble l'histoire de la philosophie et la nombreuse suite des amis de Pascal aient à lui témoigner quelque reconnaissance. Car *c'est peut-être en s'éloignant de toute interprétation fidéiste q'uon se rapproche de l'authentique signification des Pensées.* Telle est, du moins, l'idée directrice de ces quelques pages.

La question du fidéisme de Pascal mérite, d'ailleurs, d'être posée pour elle-même — et l'ouvrage de M. Petitot en est une excellente occasion.

Est fidéiste celui qui fait dériver de ses certitudes religieuses, toute certitude. Sceptique, il pense que la raison ne peut se hausser d'elle-même à aucun absolu, et que la Révélation seule lui donne quelque crédit. L'existence de Dieu, notamment, ne relève pas de l'évidence rationnelle, mais est seulement article de foi. A cette doctrine s'oppose celle que la raison est à elle-même sa propre lumière et se suffit dans son ordre, et que c'est, en particulier, dans l'illumination de la raison que l'homme s'élève — ou peut, du moins, s'élever, — à la notion de l'Absolu, Dieu.

Tel qu'il est, le fidéisme répond-il donc à la pensée de Pascal ?

*
* *

Pour résoudre la question, nous nous référons naturellement aux éditions et aux commentaires que nous avons des *Pensées*. Et cela déjà doit éveiller quelque défiance, si l'on a eu raison de remarquer que, de Condorcet ou Voltaire à Cousin, Faugère ou Ernest Havet, Pascal a été surtout « publié et commenté par ses adversaires ». Qu'un sceptique nous apprenne à lire Pascal, il est très probable que notre lecture n'ira pas sans quelque défaillance. Ses commentaires solliciteront involontairement au scepticisme, en qui le fidéisme trouve un auxiliaire naturel. Ce n'était cependant pas en mettant ainsi l'accent sur le scepticisme ou le fidéisme, que ceux qui approchèrent le plus de Pascal — les solitaires de Port-Royal, — interprétaient le texte des pensées. Version de Port-Royal ou version de Victor Cousin, il ne va pas de soi que tous les contre sens soient du côté des parents, des amis et des familiers de Pascal. C'est l'esprit encore baigné des commentaires sceptiques, que nous nous approchons cependant quelquefois du texte des *Pensées*.

Ce texte lui-même, il est rare que nous ne le demandions pas à un adversaire de la foi de Pascal. Pourrait-on négliger l'édition des *Grands Écrivains français?* Mais, puisqu'elle a été confiée à M. Brunschvicg, on a pu faire remarquer que, « ni la Sorbonne, ni l'École des Chartes, ni Spinosa, ne donneront au plus érudit professeur la clef des *Pensées* (1) ». F. Brunetière recommandait, pour sa fidélité, l'édition Havet. Mais Ernest Havet est un autre « étranger dans la patrie intérieure de Pascal ». Et ce ne sont pas seulement ses annotations, mais les très légers arrangements qu'il impose au texte des *Pensées*, qui doivent susciter nos scrupules. La « Table des matières » elle-même devient ici perfide : au mot Dieu, par exemple, vous trouverez collationnés les seuls textes sceptiques, en accord avec l'interprétation fidéiste de la doctrine de Pascal. Sans doute, l'édition Havet est œuvre de parfait honnête homme. Mais, dans la longue suite des « pensées », l'éditeur pouvait-il n'être pas touché de préférence par les paroles qu'il croyait en harmonie avec son incrédulité profonde? Et il fit naturellement converger vers elle la lumière.

(1) Henri Brémond : *L'Inquiétude religieuse*, 2e série, p. 13.

Ainsi, l'édition des *Pensées* la moins volontairement partiale doit elle-même laisser notre défiance en éveil.

Ce qui donne au cas de Pascal une valeur singulière, c'est que les *Pensées* sont un livre à restituer. De l'édifice inachevé le plan même ne nous est pas parvenu, et l'œuvre s'élève par fragments mutilés, encombrés encore de leurs échafaudages, et sans liaisons établies entre eux. Dans le désarroi où erre alors notre esprit, toute indication de l'éditeur prend une importance spéciale et agit en nous avec une force unique.

Il n'est donc nullement insignifiant que ces indications soient à peu près unanimes à nous faire entendre que la croyance de Pascal n'avait rien à faire avec la raison, mais avec l'habitude seulement, la passion et la volonté. Cela fut même mis en vers :

> La foi n'est dans Pascal qu'une agonie étrange,
> On croirait voir lutter Jacob avec son ange (1).

Cette attitude, prêtée à Pascal, ne pouvait que réjouir l'esprit inquiet de Sully-Prudhomme. Peut-elle réjouir aussi, ou du moins satisfaire, le commentateur impartial ?

Une sorte de sentimentalisme contemporain ne répugne pas absolument à cette manière de comprendre la pensée de Pascal. Depuis qu'Ollé-Laprune a écrit un beau livre sur la certitude morale, nous sommes enclins à abuser du terme. Assez volontiers tranchons-nous les questions théoriques par des considérations sentimentales. Entre cette attitude et le fidéisme, il y a manifestement harmonie préétablie. Or, rien n'est moins en accord avec l'âme, austère et tendue, de notre Pascal. Loin de faire du sentiment dans les choses théologiques, Pascal y apporte une raison si intransigeante, qu'elle se scandalise de la miséricorde de Dieu. « La justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus » (*Pensées,* x, 1). De pareils textes froissent en nous quelque chose. Ernest Havet s'émeut : « Quoi ! la raison de Pascal est plus *choquée* du salut de quelques hommes que de la réprobation du plus grand nombre des hommes livrés à des supplices infinis et éternels ! Quoi ! les docteurs les plus sévè-

(1) Sully-Prudhomme : *Le Bonheur*, 2e partie.

res, les plus fermes génies se confondent à la pensée de l'enfer; et lui, ce n'est pas l'enfer, c'est le paradis qui le *choque !* quelle idée et quelle expression ! (1) » Si les accents de Pascal nous offensent à ce point, c'est peut-être que Pascal n'est pas aussi près qu'on l'a cru quelquefois de la pensée moderne. Et aussitôt que nous faisons appel à des considérations sentimentales pour incliner au fidéisme une ligne des *Pensées*, soyons assurés d'être en désaccord avec les tendances rigoureuses de l'âme pascalienne.

A parler fidéisme, ce n'est pas seulement notre sensibilité moderne qui s'intéresse, et il ne suffit pas de dire que le fidéisme est l'ami de notre cœur. Il l'est aussi de notre esprit, et une sorte de nonchalance intellectuelle, qui nous est naturelle, trouve en lui son compte. C'est ainsi que Malebranche dénonçait en l'homme d'étude une « paresse » originelle qui empêche de « se donner la peine de méditer ». Il redoutait même une « incapacité de raisonner », dans laquelle on tombe « pour ne s'être pas appliqué dans la jeunesse ». Il remarquait encore « le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites », qu'il proclamait cependant « le fondement de tout ce que l'on peut connaître ici-bas ». Seul, au contraire, nous agrée et nous touche fort, ce qui est appuyé « sur les notions sensibles (2) ». Le fidéisme trouve ainsi d'avance en nous des alliés secrets.

Alliés d'autant plus perfides qu'ils ont quelquefois pour eux le bon sens. Trop de dialectique entrave l'action, et, en ce sens, beaucoup de « fidéisme » (3) est nécessaire pour que la vie humaine soit possible. Pascal ne le contesterait pas. Il a, au contraire, mis quelque insistance à marquer la nécessité de confiances irrationnelles. Il célébra la bienfaisance de la coutume, qu'il glorifia même en ce qu'elle a de moins raisonnable : « La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, assure-t-il, et non parce qu'elle soit raisonnable et juste » (*Pensées*, VI, 40). De ce que confiance irrationnelle et coutume ont ainsi un domaine où leur influence doit être souveraine,

(1) *Pensées de Pascal*, publiées par Ernest HAVET. Nouvelle édition. Paris, 1873, p. 171, note 1.

(2) *De la Recherche de la Vérité*, l. II, IIe partie, c. III. 6e édition, p. 129.

(3) Au sens large du mot.

nous sommes inclinés à nous abandonner à elles en tout lieu.

Mille influences enfin nous préviennent en faveur du fidéisme. Nonchalants à tenter l'effort qui peut-être nous hausserait au-dessus de lui, notre esprit l'évoque avec une tranquille complaisance. Pour croire qu'il est quelque part, nous devrions donc exiger deux fois plus de preuves que pour être convaincus de son absence, puisque nous sommes naturellement inclinés à l'apercevoir là où il n'est pas encore.

Editeurs et commentateurs de Pascal ont-ils tenu grand compte de ces exigences?

Mais enfin, interrompra-t-on, vous oubliez, et que Pascal vit au XVIIe siècle, et qu'il fait partie de Port-Royal. Au XVIIe siècle, le problème de l'existence de Dieu ne se pose pas, la solution étant d'avance affirmative (1). Sur des questions de cet ordre, Pascal pouvait donc se contenter d'attribuer « aux notions communes et aux raisons fondées sur le sens commun une certitude morale (2) ». Un Janséniste, d'ailleurs, ne raisonne ici qu'à regret. « Les Jansénistes... craignaient comme le feu l'usage du raisonnement en matière de religion. Le moindre soupçon de rationalisme les épouvantait. Ils demandaient la foi nue, fondée sur l'autorité, la révélation, la tradition et les Pères (3). » Ainsi n'est-ce pas seulement Pascal, mais Port-Royal tout entier, qui va au fidéisme.

Penser ainsi, c'est se méprendre un peu sur Port-Royal, et beaucoup sur la vie religieuse au XVIIe siècle.

Dire que les auteurs de la *Logique* de Port-Royal avaient en horreur le raisonnement, l'assertion est piquante, mais inexacte peut-être. On tient sans doute avec raison l'abbé de Saint-Cyran pour un précurseur de la « théologie positive ». Mais ajoutons alors que le grand Arnauld adjoignit à cette tendance positive un élément nouveau : la préoccupation logique. Il était issu d'une famille où, selon le mot de Balzac, tout raisonnait. Il eut en la raison humaine une confiance qui, des *Objections*

(1) « On se représente en effet le XVIIe siècle tout entier comme une époque de discipline et de foi », écrivait encore en 1899 M. Margival (*Pensées*, IIe édition, *Introduction*, p. XX).

(2) M. Petitot : *loc. cit.* p. 251.

(3) *Ibid.*, p. 19. (Comparer avec une étude de Brunetière : *Jansénistes et Cartésiens*, insérée dans la 4e série des *Etudes critiques*.)

(1647) au *Traité des vraies et des fausses idées* (1683), ne fit que croître. A l'égard du problème de l'existence de Dieu, Arnauld ne fit, à la démonstration rationnelle proposée par Descartes, aucune objection de principe. Au XVIIe siècle, janséniste passe même pour synonyme de cartésien. C'est la négation du fidéisme de Port-Royal (1).

Il est, d'autre part, inexact de croire qu'au XVIIe siècle les grands problèmes autour desquels s'est organisée la doctrine fidéiste — notamment celui de l'existence de Dieu — ne se posaient pas avec quelque acuité. Au témoignage, souvent produit, de Mersenne, Pascal pouvait rencontrer, à Paris même, plus de 50.000 incrédules. Et beaucoup d'entre eux réalisant le type de « l'honnête homme », l'athéisme se trouvait assez bien porté. Port-Royal ne l'ignorait point. Nicole jugeait même que la grande hérésie du monde n'était plus le luthéranisme ou le calvinisme, mais l'athéisme. Pascal pouvait-il s'en remettre « aux notions communes et aux raisons fondées sur le sens commun », pour soutenir la cause de Dieu contre cette multitude d'incrédules?

Mais, trop souvent, ce n'est pas sur ces données exactes que nous raisonnons. Nous songeons à un XVIIe siècle de fantaisie, tout de discipline et de foi, et à un Port-Royal qui est bien sans doute un sanctuaire où l'on prie, mais non une école où l'on raisonne. Secrètement prévenus d'ailleurs, cœur et esprit, en faveur du fidéisme, circonvenus enfin par des éditeurs et des commentateurs, nous sommes donc aussi mal préparés que possible, à lire impartialement le texte obscur des *Pensées*.

*
* *

Et nous le lisons en effet avec partialité. Négligeant les propositions dogmatiques, insistant sur les lignes sceptiques, nous énervons sans cesse la pensée de Pascal.

Car il nous est facile d'insister sur les propositions scepti-

(1) Sous l'épithète de jansénistes, nous groupons des personnes et des tendances très diverses. Mais il est sûr qu'Arnauld et Nicole furent des solitaires qui approchèrent fréquemment de Pascal. Il est donc juste de se référer ici à eux. Or ils furent des dialecticiens.

ques : les éditeurs les ont généralement groupées d'avance à notre usage. Et je ne sais comment nous nous éprenons d'elles à tel point que nous ne craignons pas toujours de faire état de celles mêmes que Pascal semble avoir retranchées. Nous tenons pour assuré que cette rature ne signifie rien d'important et que la proposition barrée n'en exprime pas moins bien la pensée de l'auteur. On lit, par exemple, à la page 249 du *Pascal* de M. Petitot : « Quand il serait exact que la dernière phrase que nous avons citée aurait été retranchée par Pascal, il resterait vrai qu'elle exprime bien son opinion ; il suffit pour s'en convaincre, etc.. »

En vain, au contraire, Pascal rédigera-t-il plus d'une proposition dogmatique et recourra-t-il en plus d'un passage à des raisons naturelles, pour établir l'existence de Dieu. Textes méconnus, négligés ou rejetés. Nous allons presque jusqu'à plaider coupable et à demander grâce pour Pascal, lorsque celui-ci donne à son argumentation une forme rigoureuse, d'où tout sentimentalisme est exclu. Il ne serait pas impossible de découvrir, dans le livre même de M. Petitot, trace de cette tendance. En commentaire à l'argumentation du pari, on lit, par exemple : « Évidemment, nous préférerions que Pascal se soit exprimé dans sa langue naturelle. Mais il s'adressait à des esprits curieux de mathématiques, et nous ne devons pas trouver mauvais qu'il ait parlé à ces géomètres leur langue » ; au reste, « Pascal attache trop d'importance à la solution d'un problème géométrique (1) ». Verrons-nous semblablement un commentateur de *l'Ethique* écrire un jour en marge d'un théorème relatif, par exemple, à l'infinité divine : « Spinoza attache trop d'importance à la solution d'un problème de géométrie » ? Pascal avait cependant fait remarquer qu'imiter les « démonstrations géométriques », c'était prendre pour modèles les démonstrations « méthodiques et parfaites », et qu'il ne pouvait y avoir d'autre moyen de prouver la vérité. « Car ce qui passe la géométrie nous surpasse (2). »

Ne refusons donc pas à Pascal le droit de parler avec préci-

(1) *Loc. cit.*, p. 203.
(2) Pascal : *De l'esprit géométrique*, premier fragment.

sion, c'est-à-dire en géomètre, et concédons d'autre part à l'auteur des *Pensées,* qu'il connaît sa langue. Lorsque nous lisons que « le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu *simplement* (1) auteur des vérités géométriques » (*Pensées,* XXII), nous devons entendre *d'abord* que ce Dieu est l'auteur des vérités géométriques et qu'il peut ainsi être connu comme tel, hors de tout acte de foi religieuse.

Mais Pascal va nous donner de l'existence de Dieu la démonstration la plus directe et la plus rationnelle qui soit : « Je sens que je peux n'avoir point été : car le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense n'aurais point été si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire ; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini » (*Pensées*, I, 11). Ernest Havet ne relèvera pas ce texte dans la « Table des matières et des réflexions les plus remarquables des Pensées de Pascal ». Il négligera aussi celui-ci : « L'Être éternel est toujours, s'il est une fois. » (*Pensées,* XXV, 89.) Jusqu'où Pascal pénètre cependant par ces deux passages, c'est jusqu'au cœur même de la philosophie de Descartes ou de Spinoza, et ainsi du rationalisme moderne. Cette démonstration ontologique de l'existence de Dieu, qui balaie brutalement tout germe de fidéisme et érige la réalité divine en la réalité pour nous la plus claire, la plus immédiate, certaine absolument, Descartes la donnait en termes tout en harmonie avec ceux de Pascal. « Je demande, dit-il à la fin des *Réponses aux secondes objections,* que les lecteurs s'arrêtent longtemps à contempler la nature de l'être souverainement parfait : et, entre autres choses, qu'ils considèrent que dans l'idée de Dieu ce n'est pas seulement une existence possible qui se trouve contenue, mais une existence nécessaire ; car, de cela seul, et sans aucun raisonnement, ils connaîtront que Dieu existe. » Et le rationalisme de Spinoza n'ajoutera ici rien d'essentiel : « Si les hommes faisaient bien attention à la nature de la substance, non seulement ils ne douteraient pas que la nature de la substance n'emportât nécessairement l'existence, comme le porte la proposition VII, mais même cette

(1) Non souligné dans le texte.

proposition formerait pour tous un axiome et serait mise au nombre des notions les plus communes (1). » Du scholie de Spinoza, de la demande de Descartes et de la pensée de Pascal, il suit pareillement que les propositions mathématiques elles-mêmes ont moins d'évidence et de certitude que cette proposision où s'exprime l'essence de la raison : Dieu existe.

Arnauld avait des premiers adhéré à la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu. Il écrivit dès les *Objections :* « Il n'est pas moins de l'essence d'un Être infini d'exister, voire même, si vous le voulez, de persévérer dans l'être, qu'il est de l'essence d'un triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits. » Puissant ou faible (2), le crédit d'Arnauld sur Pascal, loin d'infirmer sur ce point celui de Descartes, le confirmait. Et, en tout cela, on ne peut vraiment parler de fidéisme que par un absolu renversement du sens des mots.

*
* *

Ce refus d'adhérer à la thèse ordinaire du fidéisme de Pascal, s'il résout quelques difficultés, en crée d'autres : pourquoi les textes relatifs à la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu sont-ils aussi rares et aussi brefs, quoique très précis, dans ce qui nous est parvenu de l'*Apologie* de Pascal ? Et quel cas faut-il faire de certaines propositions, nettement sceptiques, semble-t-il, qui s'y rencontrent ?

Peut-être n'est-il pas impossible de donner à l'une et à l'autre questions une réponse satisfaisante.

Apôtres, les jansénistes le sont avant tout. L'unique nécessaire, ils le savent, est le salut des âmes. Et cette conviction ne fait pas seulement d'eux des hommes de prière : elle les arrache à la contemplation pour les lancer dans l'apostolat. Ces solitaires sont des hommes d'action.

En quoi Pascal ne le cède à aucun d'eux. Il n'avait même

(1) *Ethique*, traduction Boulainvilliers, Ire partie, propos. VIII, scholie 2.

(2) On sait que le *Pascal inédit* de M. Jovy (deux vol. 1908 et 1910) conteste que le jansénisme ait beaucoup influé sur Pascal. Mais, comme docteur en Sorbonne, Arnauld exerça sur Pascal une autorité que les thèses sorboniques de celui-ci, publiées par M. Jovy lui-même, mettent assez bien en lumière.

pas attendu Port-Royal pour orienter toute son activité vers la pratique. Savant, ses recherches ne l'avaient séduit que par leurs résultats. Comparez-le à Leibnitz, remarquait Joseph Bertrand : « Leibnitz, curieux de tout, excepté des détails, proposait des méthodes nouvelles, laissant à d'autres le soin et l'honneur de les appliquer. Pascal, au contraire, veut tout préciser ; les résultats seuls l'intéressent. Leibnitz découvre l'arbre, le décrit et s'éloigne. Pascal montre les fruits sans dire leur origine. Si les difficiles problèmes résolus par Pascal s'étaient offerts à l'esprit de Leibnitz, après en avoir résolu quelques-uns, les plus simples sans doute, il n'aurait pas manqué d'y signaler un grand pas accompli dans le calcul intégral. Pascal promet les solutions, les donne sans rien cacher, mais sans faire valoir sa méthode, souvent sans la laisser paraître (1). »

Comment donc s'étonner si Pascal, à ce point obsédé du résultat, se désintéresse d'une démonstration rationnelle dont il croit que la pratique chrétienne ne retire à peu près aucun profit? Et telle lui paraît la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Entre une morale déiste et une morale athée, il refuse de faire quelque différence considérable : athéisme ou déisme, « deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également » (*Pensées*, XXII) (2). Dans l'ordre du salut éternel, rien n'est donc fait tant qu'on est parvenu seulement au Dieu que connaît la raison. Car « la raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit et s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents » (*Pensées*, XXIV, 52). Encore qu'il reste juste de dire que « toute la dignité de l'homme est en la pensée » (*Pensées*, XXIV, 53), il importe surtout de se souvenir que la chute originelle a en quelque façon rendu l'homme indigne de lui-même. Par un effet de sa « nature corrompue », il « n'agit point par la raison qui fait son être » (*Pensées*, XXV, 27). Chercher Dieu par la raison, c'est donc méconnaître la voie sûre :

(1) *Blaise Pascal*, par Joseph BERTRAND, Paris. 1811 (pp. 283-284).

(2) Voir aussi *Pensées*, XI, 10 : « Le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire. »

« Les preuves de Dieu métaphysique sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés.

Quod curiositate cognoverint superbia amiserunt » (*Pensées*, x, 2). En leur conviction abstraite, ils connaissaient bien Dieu, mais non leur misère et Jésus-Christ médiateur. Or, « cette est la vie éternelle qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (*Mémorial* de Pascal).

Non seulement ils ne connaissent pas encore Jésus-Christ, mais ils sont d'ordinaire tout préparés à le méconnaître. Le raisonnement les a enflés. Et ils vont s'indignant, hérétiques : « Dieu aurait-il fait le monde pour le damner? demanderait-il tant de gens si faibles » etc. — « Pyrrhonisme est le remède à ce mal et rabattra cette vanité, » répond Pascal (*Pensées*, xxv, 34). Pour arrêter les sots discours des incrédules, il ne faut donc pas recourir à la puissance de la raison et vouloir donner au monde Dieu sans Jésus-Christ.

Et Pascal lie alors d'une connexion si étroite l'idée de Dieu et celle du Christ que, lorsqu'il écrit « Dieu », il pense directement au Rédempteur et au Sanctificateur des âmes. C'est ainsi qu'à travers tout l'argument du pari, l'idée de Dieu s'accompagne étroitement de celle de la vie éternelle et du renoncement à l'amour-propre. Ernest Havet y aperçoit même « le péché originel, l'incarnation, la croix, la grâce, la pénitence, l'eucharistie, le paradis et l'enfer (1) ». De ce Dieu-là, Pascal alors a tout à fait raison d'assurer qu'il ne se connaît pas sans Jésus-Christ (2).

Il ne suffirait donc pas de dire, pour expliquer la négligence de Pascal à exposer didactiquement les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, qu'il pensait qu'en démontrant le Dieu de la religion chrétienne, il prouvait *a fortiori* le Dieu de la raison. Il ne jugeait pas seulement peu efficace, mais dangereux, de s'attarder aux arguments rationnels. N'avait-il pas à convertir Miton ou le chevalier de Méré, et d'une façon géné-

(1) *Loc. cit.* p. 174, note 5.
(2) « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. » (*Pensées*, xxii.)

rale, les libertins : des gens pour qui « la raison humaine est au-dessus de toutes choses », explique Mme Périer (1). Et Pascal de s'exalter : « Que deviendrez-vous donc, ô homme! qui cherchez quelle est votre véritable condition naturelle... Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu » (*Pensées*, VIII, 1) — le Dieu du salut éternel, celui que le *Mémorial* appelle encore : le « Dieu de Jésus-Christ ».

Persuadé que le Dieu de l'argument ontologique n'est pas celui qui ouvre au chrétien le Ciel, Pascal établissait donc une distinction très nette entre les vérités philosophiques et les vérités religieuses. Mais Descartes aussi mettait soigneusement à part les vérités de la foi et disait même les avoir toujours eues les premières en créance. Et nous ne l'accusons pas pour autant de fidéisme. Pascal mérite d'être jugé de même.

Sans solliciter, serait-ce doucement, les textes, et en les interrogeant au contraire avec docilité, on est donc invité à se dégager de l'interprétation fidéiste que l'on donne ordinairement de la philosophie religieuse de Pascal. Pascal avance formellement que nous connaissons l'existence de Dieu par la raison. Que s'il n'insiste point sur ce genre de connaissance, c'est qu'une conviction abstraite lui paraît sans efficacité, et même périlleuse. Car l'usage du raisonnement, en flattant notre vanité, peut devenir facteur d'irréligion. Ainsi l'apologiste chrétien, au XVIIe siècle, croyait-il moins avoir à se préoccuper de considérations métaphysiques qu'à s'en défier.

*
* *

S'il est, en effet, une considération frappante, apte à confirmer du dehors les vues que nous venons de prendre sur la pensée de Pascal, c'est l'étroite parenté que celle-ci, telle qu'elle vient d'être déterminée, présente avec quelques-unes des plus importantes philosophies religieuses au XVIIe siècle.

(1) *Vie de Blaise Pascal.* Des textes de cet ordre signalent qu'il ne serait pas toujours sans danger de séparer très nettement (comme on le fait parfois), libertins et stoïciens au XVIIe siècle. Plusieurs libertins s'étaient, en quelque sorte, rangés à l'école stoïcienne.

Avec celle de Jansénius d'abord. Il suffit de rappeler le texte assez connu, qu'on lit au chapitre VII du *Livre préliminaire* dans le tome II de l'*Augustinus* : « Duplex modus penetrandi mysteria Dei, humana ratione et charitate : ille periculosus est, proprius philosophorum ; iste, tutus Christianorum. » Les démonstrations rationnelles des vérités religieuses se trouvent ainsi tout à la fois reconnues bonnes au point de vue philosophique et pour les philosophes, dénoncées au contraire comme dangereuses pour le grand nombre des chrétiens. Ne peuvent-elles pas en effet mener au déisme, — vocable où Pascal ne sera pas le premier à entendre à peu près le même son impie que dans athéisme ? Près d'un demi-siècle avant l'apparition des *Pensées,* Mersenne avait publié le gros in-folio qui porte ce titre : *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée*, etc..

Tout va-t-il changer avec le *Discours de la méthode,* dont le premier principe est de ne rien recevoir comme vrai, qui ne soit connu évidemment être tel ? Le cartésianisme ne va-t-il pas immédiatement instituer le primat de l'évidence dans l'ordre même de la foi ?

Est-ce là ce que le cartésianisme est devenu chez Malebranche, qui, oratorien, était spécialement préoccupé du profit que la doctrine catholique pouvait tirer de la philosophie ? Bien au contraire : le rationalisme de Descartes, loin d'inciter Malebranche à accentuer le rôle de la raison dans l'ordre de la foi, le conduit à distinguer très nettement l'ordre de la foi et celui de la nature. « Il faut se soumettre également, avoue-t-il, à la foi et à l'évidence ; mais, dans les choses de la foi, il ne faut point en chercher l'évidence avant que de les croire..... En un mot, pour être fidèle il faut croire aveuglément (1). » Malebranche est ainsi amené à protester contre ces théologiens qui emploient souvent des raisonnements humains pour défendre la religion contre les hérétiques. « L'agitation de l'esprit et les subtilités de l'école, leur explique-t-il, ne sont pas propres à faire connaître aux hommes leur faiblesse, et ne leur donnent pas toujours cet esprit de soumission, si nécessaire pour se rendre avec humilité aux décisions de l'Église (2). » Et Male-

(1) *De la Recherche de la Vérité*, Livre I, c. III, 6e édition, p. 14.
(2) *Loc. cit.* Livre III, 1re partie, c. II, p. 193.

branche d'aller plus loin encore dans sa défiance à l'égard de la raison : « Il n'est pas même toujours à propos de se servir de ces raisonnements dans des vérités qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'âme, le péché originel, la nécessité de la grâce, le désordre de la nature et quelques autres ; de peur que leur esprit, ayant une fois goûté l'évidence des raisons dans ces questions, ne veuille point se soumettre à celles qui ne se peuvent prouver que par la tradition (1). » Qui parle ainsi a répété d'ailleurs que l'évidence était préférable à la foi, parce qu'elle subsistera seule éternellement.

Lorsqu'un philosophe du XVIIe siècle n'agrée pas dans l'ordre des vérités religieuses les raisonnements métaphysiques, il ne faudrait donc pas conclure tout de suite au fidéisme ou au scepticisme. On a élevé à la Raison peu de temples aussi sereins que l'œuvre philosophique de Malebranche. Et Malebranche se défie cependant à ce point de cette même raison, qu'il voudrait soustraire à son emprise la solution du problème même de l'immortalité. Il sait que la nature humaine est enflée d'indiscrète présomption. Il veut avant tout nous mettre en garde contre notre esprit propre. Malebranche, Mersenne, Pascal, Saint-Cyran : cet accord expressif nous aide à donner aux invectives des *Pensées* contre la raison leur véritable sens.

Pascal philosophe, comme Pascal physicien, ou Pascal géomètre, sait le prix de cette raison humaine en qui est toute notre dignité. Mais l'auteur des *Pensées* fait œuvre d'apologiste, plutôt que de philosophe. Ne l'oublie-t-on pas quelquefois aujourd'hui ? Or, si la raison se hausse naturellement jusqu'à Dieu, l'apologie du christianisme n'a pas, selon Pascal, grand profit à tirer de cet ordre d'idées. Il y a trop loin du Dieu des savants et des philosophes, au Dieu de Jésus-Christ. Qu'il travaille donc à faire taire la raison imbécile, celui qui voudra ramener à la pratique religieuse ces âmes qui ne mettent rien au-dessus de la raison humaine. Ce n'est pas seulement dans le silence des passions, mais dans celui de notre esprit propre, qu'il faut écouter Dieu.

J. LOUIS.

(1) *Ibid.*, p. 294.

VALEUR

ET

LIMITES DE LA CONNAISSANCE

(SECOND ARTICLE)

CHAPITRE III

L'IDÉE ET LA SENSATION

Question des Universaux. — La sensation nous met en rapport avec la réalité, mais elle est la plus pauvre de nos connaissances, celle qui nous est commune avec tous les animaux. La vraie richesse de l'intelligence humaine, c'est la science : or, la science est faite d'idées, d'idées générales surtout, que le jugement combine et que le raisonnement met en pleine valeur.

L'idée est une simple vue de l'esprit, qui n'implique point d'affirmation ou de négation : ainsi nous concevons l'arbre, la fleur, l'oiseau, l'homme, ces conceptions sont des idées. D'où viennent-elles et que valent-elles ? Voilà deux questions que s'est posées toute philosophie et qui ont reçu bien des réponses.

En définitive, c'est le fameux problème des Universaux, qui occupait déjà Platon et Aristote, qui a tenu la plus grande place parmi les discussions des premiers Scolastiques, et qui n'a point cessé de diviser les philosophes. Les Universaux, ce sont les idées générales, celles qui conviennent à plusieurs individus : ainsi nos idées de bœuf, de cheval, d'homme, s'appliquent à plusieurs êtres. Ces idées sont-elles conformes à la réalité on non ? Les uns répondent : oui ; les autres répondent : non. Voilà pourquoi, au moyen-âge, on distinguait les Réalistes et les Antiréalistes.

Les Antiréalistes peuvent être nominalistes ou conceptualistes. Les Nominalistes (1), parmi lesquels se rangent empitistes, sensualistes et positivistes, soutiennent que l'idée générale est un phénomène d'ordre sensible, un nom. Les Conceptualistes, au nombre desquels on peut ranger la plupart des idéalistes et des innéistes, en font un phénomène d'ordre rationnel qui ne répond point à la réalité.

Les réalistes se divisent aussi en deux camps, selon qu'ils soutiennent correspondance absolue ou conformité relative entre l'idée et la réalité.

La solution du problème est d'ordre pyschologique. Observer la formation et le contenu de nos idées, c'est l'unique moyen de déterminer leurs rapports avec la réalité. Il faut donc nous rappeler les luttes qui mirent aux prises l'empirisme et l'innéisme, apprécier le criticisme qui prétendit réunir les deux points de vue en une synthèse supérieure, examiner enfin le réalisme sous les diverses formes qu'il a revêtues.

Empirisme ou Nominalisme. — Au XVIIe siècle l'empirisme fut soutenu par Locke, et l'innéisme par Descartes et Leibniz. Locke prétendait réduire toutes nos idées à des sensations et à des consciences de sensations diversement combinées : l'idée

(1) Parmi les Nominalistes, on range les Epicuriens, Roscelin et Guillaume d'Occam, Berkeley (introduction aux *Principes de la Connaissance humaine*), Hume (*Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier et Pillon, pp. 29 sq.) St. Mill, Taine, *De l'Intelligence*, I, pp. 36, 37, 38. Il est bon de noter cependant que, d'après Guillaume d'Occam, le terme est un vrai concept de l'intelligence, dont l'universalité consiste à être signe naturel de plusieurs individus. *Logica*, l. I, c. XIV, Cf. Kleutgen, *La Philosophie Scolastique*, IIe Dissertation, c. II. M. de Wulf conteste même le nominalisme de Roscelin, *Philosophie médiévale*, p. 177.

Les principaux Conceptualistes sont Abélard, Descartes (*Les Principes*, Ire p. 57 sq.) et Kant. Toutefois M. de Wulf préfère voir dans Abélard un réaliste modéré, qui ne se serait pas exprimé assez nettement (*Histoire de la Philosophie Médiévale*, p. 202) « Neque enim substantia specierum diversa est ab essentia individuorum... » *Dial.*, p. 204 des *Ouvr. inédits d'Abélard.*

Les Réalistes exagérés sont Platon et Guillaume de Champeaux. On connait l'opinion attribuée à Platon par Aristote (*Métaphysique* l. I, ch. VI et VII). Voici comment Abélard nous expose l'opinion de Guillaume de Champeaux : « Erat is in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset diversitas in essentia, sed sola multitudine accidentium varietas. » Il est évident que, dans un tel système, les individus ne sont pas réellement différents et qu'on doit admettre l'existence d'une seule substance. En tête des Réalistes modérés sont Aristote (*Métaphysique*, l. VII, c. XIII et XIV) et saint Thomas (*Métaph.*, l. XIII, lec. 13 et 14, *De Ente et Essentia*, c. IV). Cf. de Wulf : *Histoire de la Philosophie Médiévale.*

générale n'était plus que l'image collective de plusieurs individus, l'essence une collection de qualités sensibles ; mais ce qui nous donnait l'illusion de dépasser l'individuel et le sensible pour aller au fond des choses, c'était que, pour la commodité du souvenir, nous fixions ces images collectives à un nom spécial.

Inutile de rappeler que Condillac outra le système de Locke en dépouillant l'esprit de toute faculté et en réduisant à de la sensation transformée tous nos états de conscience et toutes nos puissances.

Taine, plus tard, voulut perfectionner la théorie. Il reconnut et mit en parfaite lumière la différence radicale de l'image collective et de l'idée abstraite. La première se forme par addition et en s'enrichissant, elle aboutit à la confusion. La seconde provient d'un retranchement et demeure toujours parfaitement nette. « Devant le mot arbre, surtout si je lis lentement et avec attention, il s'éveille en moi une image vague, si vague qu'au premier instant je ne puis dire si c'est celle d'un pommier ou d'un sapin. De même, en entendant le mot polygone, je trace en moi-même fort indistinctement des lignes qui se coupent et tâchent de circonscrire un espace, sans que je sache encore si la figure qui est en train de naître sera quadrilatère ou pentagone. Mais cette image incertaine n'est pas l'arbre abstrait, ni le polygone abstrait ; la mollesse de son contour ne l'empêche pas d'avoir un contour propre ; elle est changeante et obscure, et l'objet désigné par ce nom n'est ni changeant ni obscur ; il est un extrait très précis ; on peut, en beaucoup de cas, donner sa définition exacte... Ainsi, entre l'image vague et mobile suggérée par le nom et l'extrait précis et fixe noté par le nom, il y a un abîme. Pour s'en convaincre, que le lecteur considère le mot myriagone et ce qu'il désigne. Un myriagone est un polygone de dix mille côtés. Impossible de l'imaginer, même coloré et particulier, à plus forte raison général et abstrait. Si lucide et si compréhensive que soit la vie intérieure, après cinq ou six, vingt ou trente lignes, tirées à grande peine, l'image se brouille et s'efface ; et cependant ma conception du myriagone n'a rien de brouillé ni d'effacé ; ce que je conçois, ce n'est pas un myriagone comme celui-ci, incom-

plet et tombant en ruines, c'est un myriagone achevé et dont toutes les parties subsistent ensemble ; j'imagine très mal le premier et je conçois très bien le second ; ce que je conçois est donc autre que ce que j'imagine, et ma conception n'est point la figure vacillante qui l'accompagne... (1).

Ce sont là de justes observations, et elles avaient été faites bien avant Taine. Descartes écrivait déjà : « Je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, non seulement je conçois que c'est une figure composée de trois lignes, mais avec cela j'envisage ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit, et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone comme je fais les trois d'un triangle, ni pour ainsi dire les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. Et quoique, suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un chiliogone, je me représente confusément quelque figure, toutefois, il est très évident que cette figure n'est point un chiliogone, puisqu'elle ne diffère nullement de celle que je me représenterais si je pensais à un myriagone ou à quelque autre figure de beaucoup de côtés, et qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence du chiliogone d'avec les autres polygones. Que s'il est question de considérer un pentagone, il est bien vrai que je puis concevoir sa figure, aussi bien que celle d'un chiliogone, sans le secours de l'imagination ; mais je la puis aussi imaginer en appliquant l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, et tout ensemble à l'aire ou à l'espace qu'ils renferment (2). »

De même, l'idée demeure immuable malgré les applications

(1) *De l'Intelligence*, I, pp. 36, 37, 38.
(2) *Méditation sixième*.

plus ou moins nombreuses que l'on peut en faire, car elle représente un caractère déterminé identiquement applicable à un nombre indéfini d'individus : une collection, au contraire, doit varier si on y introduit de nouveaux spécimens, car elle est composée d'objets particuliers et change avec eux.

Suffit-il pourtant de voir là deux opérations inverses mais de même ordre ? la soustraction qui aboutit à l'idée abstraite porte-t-elle sur les mêmes éléments que l'addition qui engendre l'image collective ? et dès lors peut-on, avec Taine (1), attribuer l'une et l'autre à l'imagination ? Descartes ne le pensait pas : « Je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ou pour entendre ; et cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure (2). » Sur ce point précis, Descartes, qui par ailleurs exagère la distance du corps et de l'âme, avait pleinement raison. L'idée abstraite en effet n'est pas une image appauvrie, où l'on aurait retranché quelques éléments sensibles pour en garder quelques autres. Toute représentation sensible est particulière et correspond à un objet concret, fixé à un point de l'espace et du temps. Serait-elle assez pauvre pour reproduire un point sans dimensions appréciables, ce point se distinguerait encore de tout autre par sa situation dans l'espace et le temps, et par conséquent il ne jouirait d'aucune généralité. Au contraire, l'abstraction de l'idée consiste à ne renfermer aucun élément sensible, mais des perfections indifférentes à être réalisées ou simplement conçues, à être réalisées ici ou là, maintenant ou à d'autres moments, toujours ou jamais. Cette abstraction ne peut donc être mise au nombre des sens. On ne peut non plus identifier l'idée générale avec le nom, qui sera toujours une image particulière : s'il est associé à d'autres images particulières, il les rappellera utilement à la conscience. Mais

(1) « Si nous examinons ce qui se passe en nous lorsque de plusieurs perceptions, nous dégageons une idée générale, nous ne trouvons jamais que la formation, l'achèvement, la propondérance *d'une tendance qui provoque une expression*, et, entre autres expressions, un *nom.* » *Op. cit.*, p. 41.

(2) *Méditation sixième.*

qu'est-ce qui réglera cette association de manière à lui enlever tout caprice et à faire du nom le substitut de l'idée? L'esprit lui-même, qui, en possession de l'idée générale, se trouve capable de donner un sens fixe à un son indifférent, d'en faire un nom commun.

Descartes observait aussi que nous concevons des objets immatériels, que nous avons l'idée d'infini : or, comment de semblables conceptions pourraient-elles résulter de la combinaison pure et simple d'objets matériels et bornés (1) ? Sans doute Descartes exagérait l'idée que nous avons de l'infini ; mais du moins nous ne pouvons accepter l'explication de Locke. Pour lui nous acquérons cette idée en ajoutant le fini au fini et en concevant que nous pourrions continuer sans jamais nous arrêter : penser de la sorte, c'est confondre ce qui n'a pas de bornes avec ce dont on peut reculer les bornes, l'infini avec l'indéfini (2). Nous pouvons donc conclure avec Bossuet : « On ne peut imaginer que les choses corporelles et sensibles, au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et qui ne le sont pas, par exemple Dieu et l'âme... (3). »

Après Descartes vint Leibniz, qui prit Locke directement à partie dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Il montre que nos idées sont bien distinctes de nos sensations, puisque nos sensations ont toujours pour objet les individus, tandis que nos idées ne peuvent pas nous représenter la différence radicale de deux individus ; aussi les termes sont-ils d'abord appellatifs ou communs et c'est par une opération consécutive qu'on les transforme en noms propres (4). Pour ce qui est des essences spécifiques au contraire, notre esprit peut en pénétrer la constitution, car les qualités sensibles en émanent et peuvent les révéler, au lieu d'être répandues à leur surface par le bon plaisir du Créateur (5). Enfin ce sont les idées les plus générales, ou, si l'on veut, les plus indéterminées qui viennent les pre-

(1) *Méditation troisième.*
(2) *Essai sur l'Entendement humain*, l. II, c. XVII.
(3) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, I, 9.
(4) *Nouveaux Essais*, l. III, c. III, §§ 5 et 6.
(5) *Ibid.*, l. IV, c. III, § 7.

mières en notre esprit, car ce sont les plus simples : « Les termes les plus généraux étant moins chargés par rapport aux idées ou essences qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs par rapport aux individus à qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés à former et sont les plus utiles. Aussi voyez-vous que les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue dont ils veulent parler ou la matière dont ils parlent, se servent de termes généraux, comme chose, plante, animal, au lieu d'employer les noms propres qui leur manquent (1). »

Sans doute, nous répondra-t-on, l'idée générale n'est pas une image déterminée et vous aurez toujours beau jeu à le démontrer ; mais elle n'est pas même une représentation spéciale, si spirituelle que vous la supposiez, car, à vrai dire, il ne se trouve en deux individus différents, aucun élément absolument identique ; vous ne pourrez donc pas en extraire une représentation déterminée qui leur convienne de tous points. Il n'y a entre eux qu'analogie, il faudra donc vous contenter d'avoir en l'esprit une image moyenne qui puisse évoquer par ressemblance toute une chaîne d'images particulières ; pour cet emploi l'image la plus commode sera un nom. La propriété de provoquer un déroulement de représentations semblables, voilà ce qui constituera sa généralité. Peu importe d'ailleurs le nom choisi, pourvu que l'esprit y ait fixé une chaîne d'images (2).

Ainsi présenté, l'empirisme ou nominalisme est séduisant ; car nos idées sont tellement liées aux images et aux sensations qu'il est facile de les y absorber, en procédant avec subtilité et par degrés. Toutefois, cette explication ne peut, elle non plus, rendre compte de ce qui se passe en notre intelligence. Nous avons en effet conscience de percevoir et d'affirmer une véritable identité entre l'attribut et le sujet d'une proposition. Par exemple, quand je dis : *Socrate est raisonnable,* j'entends signifier, non que Socrate ressemble à tel ou tel être différent, mais que, véritablement, un être raisonnable et lui c'est tout un.

(1) *Ibid.*, c. I, § 3.
(2) Cf. Höffding, *Esquisse d'une psychologie*, 3e édit. franç., pp. 216 sq.

De même, quand j'ajoute : *Platon est raisonnable, Aristote est raisonnable,* je prétends que l'attribut *raisonnable* se trouve identiquement en ces deux autres sujets, et pourquoi ? Parce que cet attribut, tel qu'il est conçu par l'esprit, est pur des éléments qui s'y mêlent dans les réalités et constituent leurs traits individuels. Aussi, quand nous considérons une idée, nous sentons notre esprit se fixer sur un point, chercher une définition, négliger l'image appauvrie sur laquelle il projette sa lumière comme sur un écran ; mais nous n'avons guère conscience de cette chaîne indéfinie d'images que son activité se sentirait le pouvoir de dérouler, sans avoir pour elle-même d'objet défini.

En quoi consiste donc l'identité de cet élément que nous prétendons retrouver en plusieurs individus ? Ce n'est pas une identité réelle, car il est parfaitement exact que toute réalité est concrète et individuelle, que les espèces et les genres ne sont point des réalités à part : autrement il serait impossible de comprendre l'identité que perçoit notre esprit entre les attributs génériques ou spécifiques et l'essence des sujets individuels. Si, par exemple, la *rationalité* était une réalité à part, comment pourrait-on l'identifier avec l'essence de Socrate et aussi avec celle de Platon ou d'Aristote ? L'identité de cet attribut commun à plusieurs sujets ne peut donc être que rationnelle ou logique : elle consiste dans l'unité de l'idée qui représente plusieurs réalités.

Cependant, comment se fait-il qu'une seule idée puisse représenter des réalités différentes ? Une seule réponse est possible : c'est que diverses réalités peuvent être semblables : étant semblables entre elles, elles peuvent être semblables à une seule idée, qui se trouve ainsi les représenter exactement l'une et l'autre. Deux jumeaux très ressemblants ne seraient-ils pas agréablement représentés aux yeux de leurs parents par un seul portrait ? Identité logique, ressemblance réelle, voilà comment s'explique la généralité de l'idée.

L'esprit est-il complètement satisfait par cette réponse ? Pas encore. Toute ressemblance en effet est fondée sur une identité : quelle identité y a-t-il entre deux hommes, entre leurs réalités et l'idée qui les représente ? Il y a ce fait qu'à eux

deux ils produisent sur l'esprit la même impression que produirait un seul à deux moments différents. Or cela semble supposer que leurs activités et les qualités déterminantes de leurs êtres tendent à l'identification : si elles étaient seules à les constituer, elles seraient identiques et ne feraient qu'un être. La multiplication doit venir d'ailleurs, d'un élément inerte, indifférent, qui ne fait de lui-même aucune impression sur l'esprit, de la matière. Si les corps, objet propre de notre esprit, sont composés d'une forme, principe de perfection, et d'une matière, principe de fragmentation, il est facile de comprendre pourquoi il y a diversité d'êtres mais identité d'influence et de représentation, multiplicité d'individus mais unité d'espèce : autrement cela paraît inexplicable. A son tour, l'esprit est comme une matière où les formes viennent se déposer non à l'état réel, mais à l'état représentatif ou spirituel : après avoir été multipliées dans la réalité par la fragmentation de la matière, elles peuvent être multipliées dans la connaissance par la diversité des esprits.

Conceptualisme : 1° *Innéisme.* — L'empirisme ne suffit donc pas à rendre compte des idées universelles que nous trouvons dans notre esprit. Malheureusement il fut combattu au XVIIe siècle par l'innéisme, qui pécha par excès où il avait péché par défaut et sépara l'esprit des sens, alors qu'il fallait maintenir leur distinction sans nier leur solidarité ; cela lui permit d'attaquer au lieu de se défendre et de tourner à son profit les faiblesses de ses adversaires.

L'innéisme était dans la logique du système de Descartes : pour lui, en effet, le moi est essentiellement une chose qui pense, et le corps ne fait point partie de sa constitution : « Examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étais une substance

dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser (1). » Dès lors, l'âme doit être indépendante du corps dans ses opérations les plus élevées, se suffire à elle-même pour les pensées les plus importantes, avoir des idées innées (2). Toutefois il n'a jamais « écrit ni pensé que de telles idées fussent actuelles ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté que nous avons de penser (3) ». Il faut donc retenir que l'âme peut penser indépendamment du corps, mais non que l'âme pense toujours aux idées qui lui sont naturelles.

A l'innéisme Descartes unit expressément le conceptualisme : « Le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'universaux. Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport (4). »

Leibniz défend une position plus réaliste (5). Il atténue également la théorie des idées innées, mais au fond il y reste fidèle. Lui surtout, d'ailleurs, doit prétendre que l'âme tire ses pensées d'elle-même, puisqu'elle est une monade et que les monades n'ont point de portes ni de fenêtres pour communiquer ensemble. A parler vrai par conséquent, tout doit venir de l'intérieur, et les impressions particulières et les idées universelles ; mais, pour discuter contre Locke, il veut bien « s'accommoder aux expressions reçues », et il entreprend de prouver « qu'il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir (6) ». Il faut, d'ailleurs, rejeter l'interprétation d'après laquelle « lorsqu'on dit que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement qu'il

(1) *Discours de la Méthode*, IVe partie.
(2) *Troisième Méditation*.
(3) *Réponse à Régius*, édit. Garnier, t. IV, p. 85.
(4) *Les Principes de la Philosophie*, Ire partie, §§ 58 et 59.
(5) *Nouveaux Essais*, l. II, c. VIII, § 12 ; c. XII, § 6 ; c. XXIII, § 2 ; l. IV, c. VI, § 4.
(6) *Nouveaux Essais*, l. I, § 1.

a la faculté de les connaître ; car j'ai fait remarquer qu'outre cela, il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut (1). Et à qui trouve « bien difficile de concevoir qu'une vérité soit dans l'esprit, si l'esprit n'a jamais pensé à cette vérité, » Leibniz répond : « C'est comme si quelqu'un disait qu'il est bien difficile de concevoir qu'il y a des veines dans le marbre avant qu'on les découvre (2). » A l'axiome connu : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, il faut donc poser une exception : *nisi ipse intellectus*. D'ailleurs, il n'y a point de faculté nue : « Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte? » Il faut donc admettre « que l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner (3) ».

Nous ne saurions goûter cette exception : tout nous montre en effet que les opérations de l'âme sont solidaires de celles du corps, et cela prouve que notre âme n'a pas d'idées toutes faites, mais doit les former en élaborant les sensations.

Ne voyons-nous pas que le développement et le fonctionnement normal des organes sensibles sont des conditions nécessaires à l'exercice de l'intelligence? et n'est-ce pas la raison pour laquelle les enfants ne montrent guère d'idées et nous font conclure que leur esprit est une table rase sur laquelle aucun caractère n'est encore tracé? n'est-ce pas aussi la seule explication de la folie, dans laquelle nous voyons un dérangement organique provoquer un dérangement intellectuel ?

Or, pourquoi ce retentissement du corps sur l'âme, si, dès le premier moment, et durant tous le cours de son existence, l'âme est pourvue d'idées qu'elle puisse développer spontanément? Elle est esprit, c'est dire qu'elle peut exister et agir sans le corps : on comprend, toutefois, que cette activité spirituelle requière certaines conditions organiques, si elle doit agir sur des matériaux fournis par les sens ; mais on ne le comprend pas si elle n'en doit rien attendre, et si, indépendante de la

(1) *Ibid.*, § 21.
(2) *Ibid.*, § 26.
(3) *Ibid.*, l. II, § 2.

matière dans son existence et ses opérations intellectuelles, elle l'est encore dans les éléments qu'elle devra élaborer.

Nous-mêmes, d'ailleurs, n'observons-nous pas que nous n'avons d'idées claires qu'à la condition de nous représenter par les sens ou l'imagination un exemple corporel, d'où nous puissions les tirer et où nous puissions les appuyer ? Voilà pourquoi nous comprenons fort bien les mathématiques, qui montrent aux sens en même temps qu'elles démontrent pour l'esprit, et fort difficilement, la métaphysique, qui traite des conditions générales de l'être, communes aux corps et aux esprits. Voilà pourquoi aussi les hommes ont toujours conçu les esprits et Dieu lui-même à la manière des corps ; ils avaient beau juger cette conception inexacte et affirmer que Dieu n'est pas à la manière dont ils se le représentaient, ils ne pouvaient cependant empêcher leur intelligence de s'appuyer sur l'imagination pour monter vers les idées les plus dégagées de la matière.

2° *Kantisme.* — L'empirisme et l'innéisme pouvaient donc se porter l'un à l'autre de trop rudes coups pour qu'aucun des deux s'installât définitivement dans la pensée philosophique : ils appelaient évidemment un système moyen qui sauvegardât tout ensemble la part de l'élément sensible et la spontanéité de l'esprit dans la formation de l'idée. Ce fut Kant qui proposa ce système dans sa *Critique de la Raison pure.*

Il distingua en toute connaissance deux éléments : la matière qui vient de dehors et la forme qui est imposée du dedans. L'union des deux constitue le phénomène qui nous livre la réalité non telle qu'elle est, mais telle qu'elle apparaît. Cependant, quel est le but poursuivi par l'esprit en imposant sa forme à la matière de la connaissance ? C'est l'unification du savoir. Et pourquoi le savoir ne s'unifierait-il pas automatiquement, grâce à la répétition et à l'habitude, comme le conçoivent les empiristes ? Parce que la répétition pourra bien donner le général, et l'habitude pourra donner le constant ; mais ce qu'elles auront fait, elles pourront le défaire, et, en tout cas, elles ne s'imposeront jamais à l'esprit de manière à lui montrer l'impossibilité de leurs contraires. Pour que l'esprit soit vraiment nécessité à voir dans une direction donnée, il lui faut une

détermination intrinsèque, non une impulsion extérieure. Et nous trouvons, dans cette observation, le moyen de distinguer l'élément formel, ou *a priori,* de l'élément matériel, ou *a posteriori :* le premier est universel et nécessaire, le second variable et contingent.

En particulier, notre entendement forme ses idées en ramenant les divers phénomènes sensibles à douze catégories ou concepts *a priori.* On a : 1° les catégories de la *quantité :* unité, pluralité, totalité ; 2° celles de la *qualité :* réalité, négation, limitation ; 3° celles de la *relation :* substance et mode, cause et effet, action et réaction ; 4° celles de la *modalité :* possibilité, existence, nécessité. Entre la sensibilité et l'entendement, il y a douze schèmes ou représentations *a priori* du temps qui rendent les catégories applicables aux données de l'expérience.

Tout cela est bien compliqué, et ce n'est guère cohérent. Kant prétend que notre esprit donne à la connaissance la forme ou l'unité, tandis que la matière ou le divers procède d'ailleurs. Or, il nous semble que la substance, la cause, etc..., ne sont pas seulement des liens entre les phénomènes, mais sont de vrais objets. Qu'on donne à l'esprit le soin de les abstraire et de les généraliser, soit : mais lui attribuer la fonction de les constituer, c'est de l'innéisme. L'universalité nous apparaît comme l'unité logique d'une forme multipliée dans la réalité, la nécessité d'une loi naturelle comme la représentation abstraite de cas particuliers et concrets : l'une et l'autre peuvent donc être fondées en réalité. Décider le contraire *a priori,* c'est apporter une affirmation gratuite ; c'est aussi prétendre que l'esprit ajoute à la sensation un apport objectif, au lieu d'en faire simplement l'élaboration pour y voir les perfections que le sens n'y voit pas. Ainsi l'esprit devient à lui-même son objet, du moins pour la meilleure part : c'est toujours de l'innéisme, c'est la négation du fait d'expérience : *Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

Réalisme : 1° *Réalisme rigoureux.* — L'insuffisance du Nominalisme et du Conceptualisme prouve que nos idées sont conformes à la réalité et par conséquent nous conduit au Réalisme.

Doit-on pourtant affirmer pleine correspondance entre les

idées et leurs objets? ceux-ci doivent-ils posséder universalité et nécessité tout comme les idées? Bien des philosophes l'ont pensé, ils ont construit la réalité sur le modèle de leur esprit, et ils ont poussé le Réalisme à bout. Le malheur est que le monde de leur rêve ne nous semble pas être celui au milieu duquel nous vivons.

Il suffit de rappeler pour mémoire l'opinion attribuée à Platon par Aristote. Il y aurait dans un monde supérieur des Idées subsistantes, qui seraient les vraies réalités et dont les objets sensibles ne seraient que des ombres : la raison les aurait contemplées autrefois, et maintenant elle pourrait se dégager des sens pour en retrouver le souvenir.

Cette théorie est purement gratuite. Les idées que nous avons, nous avons conscience de les tirer des sensations : ce ne sont donc pas des réalités supérieures que les sens voileraient au regard de notre raison.

La même observation suffit, d'ailleurs, à repousser la forme ontologiste que peut revêtir la théorie platonicienne. Malebranche a soutenu que nos idées résident dans l'esprit divin où nous les percevons directement. Or, nous avons conscience, non de percevoir nos idées en Dieu, mais de les projeter sur des objets sensibles dont elles nous traduisent la constitution (1).

Sans doute, nos idées sont universelles et nécessaires, tandis que les corps sont particuliers et contingents : mais ces deux caractères de nos idées trouvent une explication suffisante dans l'activité ordonnée de notre esprit. L'idée universelle, en effet, est celle qui représente certaines perfections capables de se retrouver intégralement dans un nombre indéfini de sujets. Or, tous les corps qui s'offrent à notre connaissance possèdent, outre leurs perfections individuelles, des qualités qui leur sont communes avec d'autres et peuvent être indéfiniment répétées. Il suffit donc à notre esprit, de percevoir cette communauté, cette ressemblance de qualités, pour obtenir des idées universelles. Il en est à peu près de même pour la nécessité de nos

(1) *Recherche de la Vérité*, l. III, part. II, c. I. — Cf. le *Deuxième entretien sur la Métaphysique*. — On connaît aussi le passage célèbre où Bossuet professe la vision en Dieu des vérités éternelles, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, 5.

idées : elle ne consiste pas à ce qu'une idée ne puisse pas ne pas être réalisée, mais à ce qu'elle ne soit pas différente d'elle-même, si jamais elle est réalisée. Ainsi, l'idée que nous avons du cercle est nécessaire parce que, s'il y a un cercle, il a tous ses rayons égaux et, par conséquent, ne saurait être carré ; autrement dit, un cercle est un cercle et ne comporte aucune des conditions qui l'empêcheraient de l'être. Pour le voir, il suffit à l'esprit de se comprendre, de garder une idée identique à elle-même et de ne pas l'identifier à une idée contradictoire. C'est là une nécessité hypothétique, qui traduit la cohérence de la raison, non l'intuition de l'absolu.

Hegel (1) devait aller jusqu'au bout de la voie frayée par Platon. Pour lui, l'Idée est la seule réalité, son évolution constitue le progrès du monde, la Métaphysique s'identifie avec la Dialectique. Les catégories de notre esprit s'imposent donc à la réalité, et faire l'inventaire de nos richesses intérieures, c'est prendre connaissance de l'univers. Mais, en vérité, nous sentons trop vivement la passivité de notre esprit envers nos sens et de ceux-ci envers la réalité, pour croire que nos idées nous donnent ainsi la mesure des choses. Nous constatons trop de désaccords entre les anticipations de notre raison et les données de l'expérience, entre nos intentions et les résultats de nos actes, pour penser que le monde soit une idée qui évolue parallèlement en nous et hors de nous. Toute philosophie du concept pourra être une construction puissante, brillante, pleine de séductions pour notre esprit qui s'y reconnaîtra sans peine ; mais elle manquera toujours de base, et il suffira toujours d'un Aristote après un Platon, d'un Schopenhauer après un Hégel, pour la renverser et la piétiner.

2° *Réalisme modéré.* — Nous devons donc maintenir que

(1) « Ce qui est rationnel est réel, et, réciproquement ce qui est réel est rationnel. » Ce principe énoncé dans la préface de la *Philosophie du Droit* domine toute la philosophie de Hegel, qui a systématisé sa pensée dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques.*

Hamelin applique le même principe dans son *Essai sur les Eléments principaux de la Représentation :* « Les représentés ne sont pas en dehors de la représentation, pas plus que le représentatif d'ailleurs... Il faut concevoir la pensée comme une activité créatrice qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse : plus exactement, car il ne faut rien mettre sous la conscience, la pensée est ce processus bilatéral lui-même, le développement d'une réalité qui est à la fois sujet et objet ou conscience. » P. 343.

l'idée n'est toute faite, ni dans nos sensations, comme le soutiennent les empiristes, ni dans notre esprit, comme le veulent les innéistes, ni dans la réalité, comme l'affirment les réalistes exagérés. Mais les sens et la réalité en offrent la matière, l'esprit doit la produire. Nous sommes ainsi amenés au réalisme modéré et à la théorie de l'abstraction, qu'Aristote avait préparés, que les grands Scolastiques ont perfectionnés.

L'esprit vient au monde absolument vide, semblable à une *table rase :* les objets ne peuvent l'impressionner que par l'intermédiaire des sens : *Omnis cognitio initium ducit a sensu.* Cependant, il n'est pas uniquement passif par rapport à la sensation et à l'image, puisque l'idée possède des caractères irréductibles à ceux de l'image : celle-ci est concrète et particulière, tandis que celle-là est abstraite et générale. Le sens a un objet strictement limité, au lieu que l'esprit peut atteindre tous les êtres plus ou moins parfaitement : *Potest omnia fieri.* Il y aura donc une activité intellectuelle chargée d'élaborer les sensations et d'en tirer des représentations abstraites : *potest omnia facere* (1). D'où la distinction de l'*intellectif passif* et de l'*intellect agent.* Sous les données concrètes des sens, celui-ci fera luire au regard de celui-là les conditions abstraites qui peuvent être indifféremment réalisées dans une infinité de sujets. C'est ainsi que sous les qualités concrètes de blanc ou de rouge, de doux ou d'amer, l'esprit de l'enfant percevra d'abord quelque chose d'identique ou de différent, d'agréable ou de désagréable, et s'élèvera aux idées de l'un et du divers, du bon et du mauvais. Évidemment, ces perfections sont contenues dans le tout concret présenté par le sens, mais le sens ne les y voit pas : elles doivent être dégagées et éclairées, et elles le sont, grâce à l'activité intellectuelle.

Cette activité, d'ailleurs, se borne à élaborer l'objet, mais elle ne s'y mêle pas pour le compléter ou le colorer ; elle permet donc de le voir tel qu'il est. Elle n'a rien de commun avec les formes de Kant qui entrent dans la constitution même de

(1) L'être, voilà l'objet de l'esprit. Nous le constatons en effet, tandis que la vue est impressionnée par les couleurs, l'ouïe par les sons, etc..., que cherche notre esprit ? Il cherche à savoir *ce que sont* les choses. La réalité, ses conditions et ses modalités, voilà ce qui l'intéresse.

l'objet et ne peuvent, dès lors, offrir à l'esprit que des apparences.

Relativisme de nos idées. — Voilà pourtant une conception faite pour dérouter bien des esprits, car, s'il y a un postulat bien enraciné dans les têtes, c'est que toute connaissance est relative au sujet : on ne voit pas l'objet tel qu'il est, mais tel qu'on est soi-même. Et parmi les axiomes des scolastiques, n'en trouve-t-on pas qui conduisent à la même conclusion ? *Omne agens agit simile sibi,* donc le produit de l'activité intellectuelle ne sera pas seulement une représentation conforme au contenu de la sensation, mais devra revêtir une coloration propre à l'esprit lui-même. *Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur,* donc l'idée reçue et possédée par l'entendement sera conforme à la manière d'être de l'entendement.

Il y a du vrai dans ces affirmations, et il en faut tenir compte. L'idée, étant produite et reçue par l'esprit, devra être une réalité spirituelle et représenter son objet spirituellement ; mais comme, d'autre part, ce qu'elle représente doit être tiré de l'image et projeté sur l'image, ce doit être conforme au contenu des sens. Il suivra donc, en dernière analyse, que l'esprit devra se représenter les objets sensibles d'une manière spirituelle : il négligera ce qu'ils tiennent de leur présence dans une portion déterminée de matière, ce qui permet de les distinguer des autres individus de même espèce, et il s'attachera aux perfections qui leur sont communes avec d'autres êtres et dérivent d'une forme, d'une détermination indifféremment réalisable en n'importe quelle portion de matière, en n'importe quel point de l'espace et du temps. Le contenu de l'idée est conforme à la réalité, tout en ne l'épuisant pas : l'abstraction et la généralité qu'elle rend possibles sont propres à l'idée.

L'esprit commence donc par tirer des objets sensibles une idée abstraite et générale. Plus tard il peut réfléchir sur son acte, voir qu'il a pour condition une image particulière, et arriver ainsi à savoir qu'il a un objet particulier, revêtu de plusieurs qualités sensibles et partant reconnaissable, qui lui a fourni son idée ou ses idées. Cet objet sera le centre auquel il pourra attribuer les diverses perfections abstraites qu'il en aura tirées.

Quant aux réalités spirituelles, il ne pourra se les représenter que par l'intermédiaire et à la manière des corps ; il n'en aura donc qu'une idée relative et analogique.

Mais notre âme elle-même, comment la connaissons-nous ? Il suffit de réfléchir un instant, pour observer que dans tous les actes qui relèvent de notre intelligence, nous avons conscience implicite de notre activité et de notre existence. Nous pouvons donc prononcer avec assurance le fameux *Cogito, ergo sum,* traduisant ainsi non un raisonnement, mais une expérience concrète, où s'aperçoivent ensemble la pensée et l'existence Toutefois, à elle seule, cette vérité serait absolument stérile : nous existons sans doute, mais que tirer de là ? Nous avons conscience d'être, mais nous n'avons pas conscience de ce que nous sommes. Aussi les philosophes discutent sur la nature de leur âme, et ils le font en raisonnant, en maniant des abstractions. Vraiment notre intelligence est faite pour élaborer des images, sans lesquelles aucune conception parfaite ne lui est possible : nos connaissances intellectuelles doivent, pour ainsi dire, s'incarner dans nos connaissances sensibles : *Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

L'esprit nous apparaît ainsi comme une activité immatérielle unie à des facultés organiques qui lui fournissent ses matériaux. Il ne se représente donc exactement que les abstractions tirées des corps, et il ne connaît le reste que par analogie avec ces abstractions. Voilà ce qui nous donne sa mesure. *Omne agens agit simile sibi. — Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.* C'est bien là un certain relativisme, mais un relativisme dont on connaît la limite et la portée, et qui se superpose à la proportion exacte de l'esprit et d'un objet déterminé. Notre édifice intellectuel est donc établi sur la terre ferme : nous n'avons pas à craindre qu'il puisse jamais s'évanouir dans les nuées de l'idéalisme.

CHAPITRE IV

LE JUGEMENT ET LA VÉRITÉ

I. — *Qu'est-ce que le jugement? Qu'est-ce que la vérité?*

Notions générales. — Le jugement, dit-on généralement, est le lien établi par l'esprit entre deux idées. La vérité, c'est la légitimité de ce lien, c'est donc la cohérence de nos idées entre elles : elle consiste dans l'accord de l'esprit avec lui-même.

Pourtant Aristote disait : « Dire que l'être n'est pas, que le non-être est, voilà le faux ; dire que l'être est, que le non-être n'est pas, voilà le vrai (1). »

C'est que la notion proposée tout à l'heure est trop vague, trop superficielle. L'esprit a un objet qu'il s'efforce d'atteindre : s'il réussit, pense-t-on généralement, il atteint la vérité ; si ses prétentions sont injustifiées, il tombe dans l'erreur. La vérité est donc l'accord de l'esprit avec son objet.

Mais l'esprit a plusieurs sortes d'objet : il juge non seulement de l'actuel, mois du possible, non seulement du réel, mais du logique. Les sciences physiques et naturelles portent sur le réel ; les mathématiques se contentent de déterminer les conditions du possible : la Logique étudie les rapports à établir entre nos diverses connaissances, rapports qui ne sont rien en dehors de la considération de l'esprit. Ces trois objets n'ont entre eux qu'analogie ; dès lors, la vérité elle-même, accord de l'esprit avec son objet, n'est susceptible que d'une notion analogique.

Quelle sera, pourtant, la vérité par excellence, celle dont les autres ne seront qu'une imitation ? Pour résoudre cette question, il suffit d'observer quel est l'objet premier de l'esprit : c'est l'être réel. C'est de lui, nous l'avons montré, que l'esprit tire ses idées, et c'est toujours lui qu'il poursuit en définitive : c'est sur son modèle qu'il conçoit le possible et le rationnel, c'est pour le mieux connaître qu'il les étudie. La vérité par

(1) *Métaphysique*, l. III, c. VII.

excellence sera donc l'accord de l'esprit avec la réalité. D'ailleurs, le jugement n'est pas n'importe quelle liaison d'idées, c'est une liaison qui implique l'existence de l'attribut dans le sujet : la copule verbale est le verbe *être*. Cela montre bien que le jugement porte tout d'abord sur l'être des choses et ne s'applique que par dérivation aux possibilités et aux rapports logiques. La définition d'Aristote est donc pleinement justifiée : il y a vérité quand on dit que ce qui est est, que ce qui n'est pas n'est pas.

Le premier jugement. — Etudions, d'une manière plus précise, l'origine, la nature et les progrès du jugement. Notre esprit, nous l'avons vu, n'atteint directement que les formes abstraites, indifférentes à se trouver actuellement réalisées dans les êtres ou représentées comme possibles dans les esprits. Si donc il ne jouissait pas d'un procédé indirect pour atteindre le concret, il serait borné à manier des abstractions, à combiner des essences ou possibilités, mais il ne pourrait entrer en commerce avec le monde de la réalité et de l'existence. Fort heureusement il peut entrer en commerce avec le concret par voie réflexe et indirecte. Il le peut de deux côtés différents : du côté de l'objet, en réfléchissant sur l'image concrète d'où il peut tirer et où il considère son idée abstraite ; du côté du sujet, en réfléchissant sur son activité et son existence propres. C'est assez dire qu'il ne se contentera pas d'évoluer dans l'idéal, mais devra se prononcer sur le réel (1).

Juger, c'est précisément exprimer l'être, l'existence des objets, dans la mesure où l'être et l'existence peuvent leur convenir. Le premier jugement a lieu quand l'esprit fait un acte exprès de réflexion, pour se prononcer sur son existence et sur celle des objets singuliers. Mais alors, puisqu'il est naturellement abstracteur, il doit faire une analyse et une synthèse. Une analyse d'abord : il décompose le concret en deux parties. D'une part, il conçoit la perfection de l'être à l'état abstrait, et, puisque l'être est son objet, la première perfection qu'il doit y voir, c'est celle qui le fait *être, l'existence*. D'autre part,

(1) De fait, nous savons bien souvent que les choses existent, sans savoir ce qu'elles sont. Les enfants commencent par voir exister les objets, puis ils demandent : qu'est ceci ? qu'est cela ?

il se forme l'idée d'un sujet où il n'introduit aucune détermination intrinsèque, mais qu'il rattache extérieurement à l'image ou à la conscience spontanée qui le lui ont révélé : c'est ainsi qu'il se fait l'idée d'un moi pur et qu'il dit : *je,* d'un objet singulier quelconque et qu'il dit : *ceci, cela,* ce qui est devant mes yeux ou résonne à mon oreille. Cette analyse achevée, il voit que, somme toute, il a tiré la perfection abstraite du sujet indéterminé qui lui reste ; il fait alors une synthèse pour reproduire à sa manière l'identité réelle et dire : *je suis ; ceci, cela existe...* Voilà des jugements. Ils supposent donc deux idées et ils consistent à voir l'une contenue dans l'autre. L'une est l'attribut, ce que l'esprit entend clairement de la chose, l'autre est un sujet indéterminé, dont toute la valeur consiste à être un substitut de la réalité. Juger ainsi, ce n'est donc pas combiner deux formes conçues par l'esprit, c'est prétendre que la réalité est telle qu'on la conçoit et possède l'existence dont on la revêt en représentation. Sans doute, le sujet et l'attribut sont deux idées, mais à travers les idées l'esprit atteint la réalité, et quand il les associe c'est sur la réalité qu'il prononce. Leur association n'est pour lui qu'un moyen de traduire leur identité réelle, il la traverse sans s'y arrêter et se fixe sur l'objet, comme le regard traverse une glace très pure, pour ne s'arrêter que sur la figure qui s'y réfléchit.

La vérité la plus simple. — C'est à ce premier jugement que s'applique à la lettre la pensée d'Aristote : le jugement est vrai quand on dit que ce qui est est. Pourquoi cependant un jugement est-il nécessaire en présence de la vérité et de l'erreur ? Parce que l'esprit, quand il se contente de considérer les idées isolées, est ce qu'il est, conçoit ce qu'il conçoit : il ne se distingue pas de la réalité pour prétendre la reproduire, il n'est donc, à parler rigoureusement, ni vrai ni faux. Quand il juge au contraire, il prétend que l'attribut exprime une perfection qui convient à la réalité du sujet, il se prétend d'accord avec les choses, et, par conséquent, il dit vrai si sa prétention est justifiée, il se trompe dans le cas contraire. Par exemple, je puis bien penser au jour pendant la nuit ou à la nuit pendant le jour : de ce fait, il n'y a dans mon esprit ni vérité ni erreur ; car alors, il est ce qu'il est, il pense ce qu'il pense, mais il ne

prétend pas reproduire la réalité présente. Au contraire, si je dis « il fait jour », je prétends traduire l'état des choses, et, par conséquent, je dis vrai s'il fait jour en effet, et je dis faux s'il fait nuit.

Complexité croissante du jugement et de la vérité. — Le jugement le plus simple a donc pour attribut l'existence pure et pour sujet un être singulier. Or, il est évident qu'on peut et qu'on doit attribuer à un être non seulement l'existence, mais aussi la manière dont il existe, son degré d'être. Et ainsi on lui attribuera les diverses perfections et déterminations dont il est susceptible, puisque celles-ci ne sont autre chose que divers degrés ou manières d'être. Je ne dirai donc pas seulement : *j'existe ;* mais aussi : *je pense, je sens, je vis.* A son tour, le sujet d'un jugement n'est pas nécessairement un objet singulier et concret. C'est bien là sans doute le sujet-type, celui auquel appartiennent tous les attributs ramassés en lui et qui lui-même n'appartient à rien, qui, par conséquent, est toujours sujet, jamais attribut. Mais parmi les attributs il y en a de plus et de moins généraux, on distingue des genres et des espèces, puis des espèces et des genres plus ou moins élevés : dès lors, les attributs moins généraux pourront devenir sujets de ceux qui le sont davantage, et ainsi on pourra dire non seulement : *je suis homme,* mais aussi : *l'homme est un animal, l'animal est vivant, la plante est un corps, le corps est une substance.* En un mot, pour constituer un jugement, il suffit de deux termes, dont l'un exprime une perfection contenue dans l'autre, dont l'un soit une détermination et l'autre un tout qui la contienne : le premier est l'attribut, le second le sujet. Mais toujours le jugement porte sur l'être ou ses degrés : en ce dernier cas, l'attribut exprime le degré et la copule exprime l'être.

La vérité alors ne consiste plus seulement à dire que ce qui est est, mais à dire que ce qui est d'une certaine manière est de cette même manière.

Les vérités idéales sont-elles purement idéales ? — L'attribut et le sujet peuvent donc être deux idées abstraites, parmi lesquelles l'attribut marque tout simplement un degré d'abstraction plus élevé. Mais alors le jugement ne se borne-t-il pas à

lier deux idées sans rien prétendre sur la réalité, puisqu'un rapport entre deux abstractions est indépendant de ce qui est réalisé ou non dans les choses ? Par exemple, nous disons que le triangle est une figure comprise entre trois lignes droites : or, cette définition serait vraie quand même il n'y aurait aucun triangle dans le monde. N'avons-nous pas là, par conséquent, une vérité purement idéale, qui ne consiste point dans l'accord de l'esprit avec les choses, mais dans l'accord de l'esprit avec lui-même ?

Non, car le contenu des abstractions est une condition de la réalité. Nous l'avons vu, en effet, notre esprit tire des choses tout ce qu'il conçoit ; et qu'est-ce que le triangle, sinon une découpure pratiquée dans l'étendue réelle du monde ? Les abstractions traduisent donc des manières d'être, non des apparences subjectives : quand notre esprit affirme la convenance de deux abstractions, il dit tout simplement qu'une manière d'être est contenue dans une autre, et il ne perd pas pour cela contact avec la réalité.

Toutefois, ces manières d'être étant conçues par abstraction ne se trouvent pas seulement réalisées dans le sujet d'où on les a tirées, mais peuvent être indéfiniment répétées en d'autres individus. Il suit de là que les jugements portés sur elles veulent exprimer et les conditions de la réalité et celles de la possibilité : c'est pourquoi les définitions s'appliquent aux êtres possibles aussi exactement qu'aux êtres réels. Bien plus, les abstractions n'ont pas toujours de modèles parfaits dans la réalité : notre esprit peut, en effet, découper dans les choses divers éléments et en former des combinaisons qui n'y ont point d'exemples. Ainsi en est-il de multiples figures géométriques. Mais cela ne présente aucune difficulté nouvelle. Les éléments des objets ainsi obtenus sont en effet des éléments tirés de la réalité : l'esprit, dans ses combinaisons, n'a qu'à respecter leur constitution, à lier ceux qui sont compatibles, à séparer les autres, pour rester d'accord avec les conditions de la réalité. Ainsi il y a au monde des masses, des formes et des forces : dans leur équilibre et leur mouvement, elles obéissent à des lois. Ce sont ces lois, non celles d'un monde purement idéal, que les Mathématiques prétendent déterminer. Mais pour

obtenir plus de généralité et de régularité, elles vont au bout des intentions de la nature : au lieu d'un triangle approché, elles conçoivent un triangle parfait, au lieu de l'enchevêtrement de forces qui, à chaque instant, agissent sur n'importe quel mobile, elles supposent soit une force, soit plusieurs bien distinguées et déterminées. Elles peuvent ainsi obtenir des lois précises, rattachées en ordre parfait à des principes généraux. Toutefois, elles ne perdent pas pour cela contact avec la réalité. Elles ont simplifié et rectifié, l'esprit a pu mieux voir, mais ce qu'il a vu, ce sont les lois mêmes auxquelles obéirait la réalité, si elle était soumise à de telles modifications. Voilà pourquoi les Mathématiques, sciences de l'idéal, sont utiles et même nécessaires à l'Astronomie et à la Physique, sciences du réel (1).

Il demeure donc que notre esprit a pour objet des choses et qu'il y puise tous les éléments de ses connaissances. En combinant des abstractions, il combine les conditions mêmes auxquelles la réalité existe ou peut exister. La vérité est donc bien *l'accord de l'esprit avec la réalité,* tout d'abord avec la réalité actuelle, ensuite avec la réalité possible.

Quant à l'être logique, ce n'est qu'une imitation de l'être réel : ainsi les négations et les privations, comme les ténèbres, le froid, l'ignorance, n'ont aucune réalité, mais, pour une raison de commodité, notre esprit les conçoit à la manière d'êtres réels. De même, les relations logiques, comme l'ordre établi par Porphyre entre les attributs plus ou moins généraux contenus dans la catégorie de substance, comme les règles du syllogisme, ce n'est rien non plus en dehors de l'esprit, mais c'est utile pour mettre de l'ordre en nos connaissances. Les

(1) L'exemple suivant, cité par M. Poincaré, montre bien que la réalité obéit à une géométrie que la nôtre s'efforce de rejoindre : « Voyez M. Klein : il étudie une des questions les plus abstraites de la théorie des fonctions ; il s'agit de savoir si, une surface de Riemann donnée, il existe toujours une fonction admettant des singularités données. Que fait le célèbre géomètre allemand ? Il remplace sa surface de Riemann par une surface métallique dont la conductibilité électrique varie suivant certaines lois. Il met deux des points en communication avec les deux pôles d'une pile. Il faudra bien, dit-il, que le courant passe, et la façon dont ce courant sera distribué sur la surface définira une fonction dont les singularités seront précisément celles qui sont prévues par l'énoncé. » *La Valeur de la Science*, p. 13.

jugements portés sur ces objets n'exprimeront donc pas les conditions de la réalité, et il leur suffira de respecter l'accord de l'esprit avec lui-même : « Non sunt vera secundum entitatem sed secundum prædicationem. » Il n'en saurait être autrement, nous avons là des ombres d'êtres, les jugements portés sur leur compte ne peuvent prétendre qu'à une ombre de vérité. En définitive pourtant, l'esprit les utilise pour s'assimiler la réalité. C'est donc en elle qu'ils ont leur modèle et leur but.

II. — *Nos jugements peuvent-ils atteindre la vérité avec certitude ?*

Nous savons que nos idées répondent à la réalité : si donc en nos jugements nous attribuons au sujet des perfections qui y sont contenues, notre esprit sera d'accord non seulement avec lui-même, mais encore avec la réalité, il atteindra la vérité. Voyons donc ce qu'il en est : la prudence est-elle possible ou non à notre esprit ? peut-il se contenter de voir et d'affirmer en un sujet ce qui s'y trouve, ou est-il fait pour y ajouter à l'aveugle des attributs qui ne lui conviennent pas ? Dans la première hypothèse il peut trouver la vérité, dans la seconde il invente nécessairement l'erreur.

Le sujet d'un jugement peut être singulier ou général : on peut dire par exemple que Socrate était Athénien, et l'on peut dire aussi que l'homme est raisonnable. Or, à quelles conditions doivent satisfaire des affirmations de ce dernier genre ? A une seule, qui est à la fois nécessaire et suffisante : c'est que, parmi les deux termes, il y en ait un qui rentre dans la notion de l'autre. Ici, en effet, nous avons affaire à deux idées abstraites, deux idées par conséquent qui ne contiennent point d'élément étranger à leur constitution ; pour qu'elles se conviennent, il faut donc que l'une soit un élément constitutif de l'autre. Au contraire, un être singulier possède non seulement ses perfections constitutives, mais aussi des qualités variables dont la présence ou l'absence sont indifférentes à sa nature : par exemple, Socrate n'était pas seulement un animal raisonnable, il était aussi Grec et Athénien ; or, il aurait pu être Perse et Asiatique, sans que sa nature, son humanité en fût

changée. Dans ce cas, il ne suffit point d'analyser la notion, la définition des deux termes, pour prononcer sur leur convenance ou leur disconvenance : de par leur définition, ils sont étrangers l'un à l'autre, indifférents à se trouver liés ou séparés ; il faut donc s'adresser à l'expérience pour juger de ce fait contingent.

Il y a ainsi deux grandes classes de jugements : les jugements en matière nécessaire et les jugements en matière contingente, ou encore ceux dans lesquels les termes se lient en vertu de leur nature même, *per se*, et ceux dans lesquels ils sont unis accidentellement, *per accidens*. Selon saint Thomas, il y a lieu de prononcer les premiers quand l'attribut entre dans la définition du sujet ou quand le sujet entre dans l'attribut. Par exemple, si je dis : l'homme est raisonnable, mon jugement est nécessaire parce que l'attribut *raisonnable* fait partie de la définition de *l'homme*. De même en est-il quand je dis que l'homme est un animal doué de langage, car la parole, étant l'expression d'une idée par des sons, demande pour cause une nature composée d'un esprit qui conçoive les idées et d'un organisme qui émette les sons. Le sujet pénètre alors de son influence la constitution de l'attribut, et il en est de même pour toutes les propriétés : elles sont en effet destinées à armer et orner l'être de perfections, qui lui permettent de se manifester tel qu'il est, et c'est de lui qu'elles émanent. Faites pour lui et venant de lui, elles lui sont proportionnées, on ne peut les connaître sans lui, elles lui appartiennent plutôt qu'elles ne s'appartiennent et doivent donc lui être attribuées (1). Le lien établi entre un sujet et ses propriétés est donc nécessaire, et pour le découvrir, il suffit d'analyser la notion de l'un et de l'autre (2).

Au contraire, le jugement est contingent quand on ne peut trouver l'un des termes dans l'analyse de l'autre, et qu'il faut s'adresser à l'expérience pour déterminer leurs rapports.

Il était assez naturel de nommer analytiques les jugements

(1) Il y a toutefois une différence entre l'attribution au sujet de son essence et de ses propriétés. Quand on exprime son essence, on veut dire ce qu'il est, quand on détermine ses propriétés, on dit plutôt ce qu'il a. L'homme *est* animal raisonnable ; mais il *est doué* de langage. Voilà pourquoi on peut dire : l'humanité est l'animalité raisonnable ; mais non : l'humanité c'est le langage.

(2) *De Anima*, l. II, lect. 14.

du premier genre, puisque l'analyse de la définition des termes suffit à en montrer le bien fondé, et synthétiques ceux du second, car on a alors deux perfections qui s'ajoutent l'une à l'autre, au lieu de rentrer l'une dans l'autre (1). C'est Kant qui a proposé cette dénomination, et il l'explique à peu près comme nous : « Dans tous les jugements, dit-il, où est pensé le rapport d'un sujet à un prédicat..., ce rapport est possible de deux manières. Ou le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu implicitement dans ce concept A, ou B est entièrement en dehors du concept A, quoi qu'il soit, en vérité, en connexion avec lui. Dans le premier cas, je nomme le jugement *analytique,* dans l'autre *synthétique.* Ainsi les jugements sont analytiques quand la liaison du prédicat au sujet y est pensée par identité; mais on doit appeler jugements synthétiques, ceux en qui cette liaison est pensée sans identité. On pourrait aussi nommer les premiers *explicatifs,* les autres *extensifs,* car les premiers n'ajoutent rien au concept du sujet par le moyen du prédicat, mais ne font que le décomposer par l'analyse en ses concepts partiels, qui ont été déjà, bien que confusément, pensés en lui; tandis qu'au contraire les autres ajoutent au concept du sujet, un prédicat qui n'avait pas été pensé en lui, et qu'on n'aurait pu en tirer par aucun démembrement. Par exemple, lorsque je dis que tous les corps sont étendus, j'énonce un jugement analytique, car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot corps pour trouver l'étendue unie à lui... (2) ».

Les jugements *per se dicta* pourraient aussi être nommés *a priori,* les autres *a posteriori.* Pour porter les premiers, il suffit en effet que la raison analyse les notions générales du sujet et de l'attribut, tandis que les seconds doivent, pour chaque cas particulier, être fondés sur l'expérience (3). Cette nouvelle dis-

(1) Cela n'empêche pas d'affirmer une véritable identité entre le sujet et l'attribut, quand on les exprime par des mots concrets : car l'affirmation porte alors non sur l'identité des perfections mais sur l'unité de l'être qui les possède. Ainsi en disant : Socrate est philosophe, je n'affirme pas que la philosophie soit Socrate mais l'objet de ses réflexions et de ses succès. On peut donc continuer à dire que le sujet est un tout dont les divers attributs expriment les diverses perfections qu'il contient.

(2) *Critique de la Raison Pure*, trad. par Tremesaygues et Pacaud, p. 46.

(3) Il ne s'agit donc pas de savoir si les idées qui sont sujet et attribut ont été obtenues par analyse ou synthèse, mais si, les idées étant données, il suffit ou non de l'analyse pour percevoir leur rapport.

tinction est aussi de Kant, mais d'après lui elle n'équivaut point à la précédente, et il y a des jugements *synthétiques a priori*. Ils seraient *synthétiques*, car leurs termes ne s'impliqueraient pas, et *a priori*, car ils seraient nécessaires et universels. La pure expérience ne peut en effet dépasser le particulier et le contingent ; si donc des jugements synthétiques jouissent de l'université et de la nécessité, c'est qu'ils sont destinés à faire entrer les phénomènes dans un cadre naturel à l'esprit, et par conséquent ils sont antérieurs à l'expérience.

Tous les principes des sciences seraient synthétiques *a priori*. De là une grave conséquence : les sciences seraient une création de l'esprit, les lois qu'elles énoncent seraient imposées par l'entendement aux phénomènes et ne correspondraient point à l'organisation réelle du monde.

Cette vue est-elle acceptable ? Consultons l'expérience de notre esprit. Sentons-nous quelquefois la nécessité de lier par un jugement deux termes qui ne nous paraissent pas unis par l'expérience et dont la notion de l'un ne renferme point celle de l'autre ? Nullement : quand une question se pose, notre esprit cherche à voir, et, tant qu'il ne voit pas, il peut suspendre son jugement. Je suppose qu'on me demande : Descartes était-il raisonnable ? Je chercherai si cet attribut ne fait point partie de la définition de l'homme, et, quand je l'aurai trouvé, je répondrai affirmativement. Au contraire, pour savoir si Descartes était Français, je m'adresserai aux documents qui ont transmis les faits et je baserai mon affirmation sur l'expérience. Mais il n'y a pas de cas où je sois nécessité à répondre, si l'analyse des termes et l'expérience me refusent tout renseignement. Le jugement *synthétique a priori*, qui serait nécessaire et non évident, semble donc étranger à la nature de mon esprit. Celui-ci, par conséquent, a besoin de voir l'appartenance de l'attribut au sujet pour juger en toute sécurité. Il n'est pas fait pour ajouter aux idées, mais pour voir leurs rapports. Puisque les idées sont conformes à la réalité, le jugement tend aussi à se mettre d'accord avec elle. Il n'a qu'à se laisser faire par l'évidence pour obtenir certainement la vérité.

CHAPITRE V

LE RAISONNEMENT ET SA VALEUR

Le jugement a pour motif normal l'évidence. Mais, ici comme partout, la lumière peut être directe ou réfléchie. De même que, dans le monde physique, certains corps sont lumineux par eux-mêmes et que d'autres brillent d'une lumière empruntée ; ainsi, dans le monde intellectuel, il y a des jugements immédiatement évidents, et il y en a d'autres qui tiennent leur évidence de leur liaison avec les premiers. Pour les uns, il suffit de comprendre le sens des termes ou de consulter l'expérience, et l'on voit immédiatement que l'attribut appartient au sujet. Pour les autres, au contraire, le sens des termes, suffisant pour montrer de quelle réalité il s'agit, est impuissant à nous révéler tous les éléments qui constituent cette réalité et toutes les propriétés qui la revêtent, par conséquent aussi tous les attributs qui lui appartiennent ; et l'expérience peut être également impuissante. Il faut alors trouver un trait d'union entre les deux termes, ce sera une perfection contenue dans le sujet et contenant l'attribut. On aura ainsi de quoi former un raisonnement. Celui-ci comprendra trois propositions exprimées ou sous-entendues : car, avant d'arriver à la conclusion qui mettra en rapport le sujet et l'attribut, qui sont les deux extrêmes, il aura fallu comparer le terme qui sert de trait d'union ou moyen avec le sujet où il est contenu, puis avec l'attribut qu'il contient.

Raisonner, c'est donc voir une idée A dans une autre C, par l'intermédiaire d'une troisième B. Les idées étant objectives, il suffit qu'en raisonnant, l'esprit n'y voie pas autre chose que ce qui s'y trouve, pour marcher parallèlement à la réalité et aboutir à la vérité. Or, les diverses formes de raisonnement ont pour objet de montrer que les termes sont ainsi contenus les uns dans les autres. Il suffira de le constater pour montrer qu'elles sont variables et que seule leur mauvaise application peut mener à l'erreur.

Valeur de la Déduction. — On distingue principalement la

déduction et l'induction. La déduction est la forme la plus rigoureuse du raisonnement ; elle va du général au particulier. On connaît l'exemple classique proposé et critiqué par Stuart Mill :

Tout homme est mortel ;
or le duc de Wellington est homme :
donc il est mortel.

La majeure exprime que l'attribut de la conclusion contient le moyen dans son extension, la mineure que le sujet de la conclusion est contenu dans l'extension du moyen, on peut donc conclure qu'il est contenu lui-même dans l'extension de l'attribut. Ou si l'on préfère : la mineure exprime que le sujet de la conclusion contient dans sa compréhension le moyen, qui lui-même contient l'attribut de la conclusion : on peut conclure que le sujet contient l'attribut.

Stuart Mill n'admet pas la valeur de la déduction ainsi comprise. Quel est, dit-il, le caractère de votre majeure universelle, et qu'est-ce qui vous permet de l'affirmer ? De deux choses l'une : ou bien vous prétendez que tous les hommes passés, présents et futurs sont mortels ; ou bien vous résumez simplement les expériences passées et vous affirmez que jusqu'ici tous les hommes sont morts. Or, la première hypothèse réduit la déduction à un cercle vicieux, car, pour être en droit d'affirmer que tous les hommes sont sujets à la mort, il faut déjà savoir que Wellington est mortel, et d'autre part on veut tirer cette dernière proposition de la première. Force est donc de choisir le premier membre de l'alternative : la majeure résume les expériences passées, et notre esprit, habitué au cours uniforme de la nature, attend un avenir semblable au passé. Ainsi la déduction ne consiste pas à dégager une conclusion de prémisses où elle serait virtuellement contenue, mais à nous suggérer une attente conforme à l'expérience acquise ; elle ne va donc pas du général au particulier, mais du semblable au semblable (1).

Cette théorie est évidemment dans la logique de l'Empirisme. Si nos idées ne sont que des collections de faits particuliers, nos principes de simples habitudes d'esprit contractées par la

(1) *Logique*, I, pp. 205, 217 ; Paris, Alcan.

répétition d'actes particuliers, la marche de notre esprit ne pourra non plus se faire que du particulier au particulier.

Mais nous, au contraire, nous voyons dans les idées générales des représentations d'éléments communs à un nombre indéfini de sujets, et dans les jugements universels, des rapports d'identité ou de différence entre les éléments du sujet et ceux de l'attribut : nous devons donc maintenir que notre esprit peut aller du général au particulier. Et de fait nous n'acceptons pas l'alternative proposée par Stuart Mill. En affirmant que tout homme est mortel, nous ne restreignons pas la portée de notre affirmation aux cas déjà observés, et cependant il ne nous est pas nécessaire d'avoir expérimenté tous les cas possibles pour nous prononcer sans restriction. Il nous suffit de voir que l'homme est un organisme, qu'il peut donc être décomposé, que, dans le milieu où il est placé, les différents organismes sont en lutte perpétuelle, que la lutte affaiblit toujours les combattants : nous pourrons conclure que l'homme est mortel. Ainsi les propositions générales ne reposent pas sur une addition de cas particuliers, mais sur l'analyse de leurs termes.

On pourrait d'ailleurs choisir des exemples plus clairs que celui de Stuart Mill, prendre pour majeure un principe de géométrie par exemple, où il suffit de comprendre le sens de l'attribut et du sujet pour porter immédiatement un jugement universel et nécessaire. Il serait aussi plus simple de s'attacher au point de vue de la compréhension qu'à celui de l'extension : on verrait que la compréhension du petit terme contient le moyen, qui, à son tour, contient le grand. Leibniz l'avait bien compris : « Au lieu de dire *le rectangle est isogone* (ou à angles égaux), *le carré est rectangle,* donc *le carré est isogone,* Aristote, sans transposer les propositions, conservera la place du milieu au *terme moyen* par cette manière d'énoncer les propositions, qui en renverse les termes, et il dira : « *L'isogone est dans le rectangle, le rectangle est dans le carré,* donc *l'isogone est dans le carré.* » Et cette manière d'énoncer n'est pas à mépriser, car, en effet, le prédicat est dans le sujet, ou bien l'idée du prédicat est enveloppée dans l'idée du sujet. Par exemple, l'isogone est dans le rectangle, car le rectangle est la figure dont tous les angles sont droits, or tous les angles droits sont égaux entre eux, donc dans

l'idée du rectangle est l'idée d'une figure dont tous les angles sont égaux, ce qui est l'idée de l'isogone. La manière d'énoncer vulgaire regarde plutôt les individus ; mais celle d'Aristote a plus d'égard aux idées ou universaux. Car, disant *tout homme est animal*, je veux dire que tous les hommes sont compris dans tous les animaux ; mais j'entends en même temps que l'idée de l'animal est comprise dans l'idée de l'homme. L'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou de formalités : l'un a plus d'exemples, l'autre plus de degrés de réalité ; l'un a plus d'extension, l'autre plus d'intensité. Aussi peut-on dire véritablement que toute la doctrine syllogistique pourrait être démontrée par celle *de continente et contento....* (1) ».

Valeur de l'Induction. — Au rebours de la déduction, l'induction procède du particulier au général. On pourra, par exemple, passer en revue *toutes les espèces organiques* et constater qu'elles *sont mortelles*, ce sera la majeure ; affirmer *qu'elles constituent tout l'ensemble des organismes*, ce sera la mineure ; on pourra donc conclure que *tous les organismes sont mortels*. Comme on le voit, c'est une déduction intervertie : la conclusion a le moyen comme sujet au lieu du petit terme, elle correspond à la majeure de la déduction ; dans les prémisses, on compare le grand et le moyen terme au petit, au lieu de comparer le grand et le petit au moyen. Dès lors, pour que l'induction soit légitime, le petit terme doit être équivalent au moyen : ainsi, de la convenance entre le grand et le petit affirmée dans la majeure, on pourra, dans la conclusion, tirer la convenance du grand et du moyen. La mineure devra donc établir non la contenance du petit dans le moyen, ni du moyen dans le petit, mais leur équivalence. C'est ce que nous avons fait dans notre exemple, en affirmant que l'énumération des espèces organiques est complète. Aussi, Aristote dit que l'induction est un syllogisme sans moyen : en effet, le petit terme et le moyen ne sont pas vraiment différents et ne peuvent garder leur nom que pour une raison de commodité.

Toutefois, ces deux termes peuvent s'équivaloir de deux ma-

(1) *Nouveaux Essais*, l. VI, c. XVII, § 7.

nières, formellement ou virtuellement, selon que l'énumération des cas particuliers est complète ou non. Dans l'exemple que nous avons choisi, il n'est pas absolument impossible d'arriver à une énumération complète, puisque le nombre des espèces organiques est limité : il en est toujours de même quand on veut simplement conclure des espèces au genre. L'induction est alors complète ou formelle.

Au contraire, si l'on veut remonter des individus aux espèces, des faits concrets aux lois générales, l'énumération complète est impossible, car elle devrait comprendre, non seulement les faits passés et présents, mais aussi les faits à venir. Il faut alors donner à la mineure un autre tour et affirmer, non que les observations faites comprennent tous les cas possibles, mais qu'elles en tiennent lieu. On devra rechercher des faits clairs plutôt que nombreux, où l'on pourra saisir la relation d'une cause et d'un effet déterminés, et l'on pourra conclure que partout où la même cause agira de la même manière, on aura le même effet. Ainsi, on pourra faire l'induction suivante :

Alexandre, César, Napoléon, etc., sont morts ;

or, ils sont morts parce qu'ils étaient hommes, parce qu'ils traînaient un organisme ;

donc, tous les hommes passés, présents et futurs actuels et possibles sont mortels.

Pour émettre cette conclusion, il suffit de s'appuyer sur le principe suivant, qui est une simple application du principe de contradiction :

Ce qui est vrai d'un être pour une raison donnée est vrai de tous les êtres pour lesquels vaut la même raison.

Quant à la manière de découvrir dans un fait donné la relation de la vraie raison et de la vraie conséquence, on devra généralement recourir à l'expérience, et, pour le faire avec fruit, on pourra s'aider des tables de Bacon et des méthodes de Stuart Mill. Les procédés qu'ils ont décrits ont précisément pour objet d'éliminer toutes les circonstances accidentelles pour isoler et montrer la vraie cause et le véritable effet. Toutefois, on sera bien rarement certain d'avoir poussé à bout l'élimination : les êtres et les faits sont trop complexes pour se laisser

épuiser par l'analyse. Aussi restera-t-il généralement dans la mineure de l'induction une part d'incertitude, qui rejaillira sur la conclusion. Mais, comme on le voit, cette incertitude ne doit pas être attribuée à la forme du procédé inductif : c'est la preuve de la mineure qui n'est pas complète.

CHAPITRE VI

RÉPONSE AUX ARGUMENTS DES SCEPTIQUES

Notre esprit ne fabrique pas lui-même ses connaissances ; il se laisse faire par les choses : ce sont elles qui se font sentir de lui, et qui, par l'intermédiaire de la sensation, lui font concevoir des idées, former des jugements et des raisonnements. Notre connaissance est donc destinée à être vraie, c'est-à-dire à se modeler sur la réalité : l'erreur est pour elle un accident.

Les Sceptiques n'admettent point cependant que la vérité soit ainsi la règle, et l'erreur l'exception. Ils ont toujours remarqué certaines faiblesses de notre connaissance, certaines obscurités propres à troubler la sécurité de l'esprit : ils se sont ingéniés à les présenter sous des formes saisissantes. Trois de leurs difficultés, surtout, n'ont cessé de trouver prise sur la pensée : l'argument du diallèle veut réduire la position du Dogmatisme à un cercle vicieux, un autre est tiré de l'hypothèse du mauvais génie, un troisième est fondé sur les contradictions déconcertantes de l'humanité.

Argument du Diallèle. — « Pour juger des apparences que nous recevons des subjects, écrit Montaigne, il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester notre dispute, étant pleins eulx-mêmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison ; aulcune raison ne s'établira sans une autre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny (1). »

Voilà une objection spécieuse : mais elle suppose que nous

(1) *Essais*, l. II, c. XII.

voulons démontrer l'existence de la vérité dans notre esprit grâce à un critérium qui en est distinct et lui est antérieur. Or cette supposition est fausse. On nous demande si notre esprit se laisse faire par les choses ou fabrique ses connaissances. Nous répondons : essayons ; et nous regardons s'il tire de lui-même ses impressions ou si des objets extérieurs s'imposent à lui. C'est là une question de fait, que seule l'expérience peut résoudre. Or, nous observons que nous ne nous sentons pas, mais sentons les choses ; que nous tirons nos idées des sensations, que par le jugement et le raisonnement nous développons simplement le contenu de nos idées. Donc, nous n'inventons rien. Ce sont les choses qui nous apparaissent. Cette apparition, cette évidence des choses est un fait, et, par conséquent, la vérité de nos facultés est aussi un fait. Il n'y a pas là un raisonnement, conçu de la manière suivante : Ce qui est évident est vrai ; or, plusieurs de nos jugements sont évidents : donc, ils sont vrais. Mais, par un seul acte, nous voyons les choses clairement ; nous n'avons qu'à en prendre conscience pour affirmer sans crainte la vérité.

Hypothèse du malin génie. — « Nous douterons aussi, écrit Descartes dans la poursuite de son doute méthodique, de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématiques et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, à cause qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières ; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connaître ; car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a déjà été remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ? Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout-puissant n'est point l'auteur de notre être et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen, de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours d'autant plus sujet de croire que nous ne sommes pas si par-

faits, que nous ne puissions être continuellement abusés (1). » — « Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est très bon et qui est la souveraine source de vérité, mais qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper... (2) »

L'objection, on le voit, est fortement poussée. Cependant, nous ne la laisserons pas acculer, comme Descartes, au « Cogito, ergo sum », qui, isolé de tous principes et de toute possibilité de raisonnement, demeurerait éternellement stérile. Nous observerons plutôt que des hypothèses ne peuvent renverser les faits. Or, c'est un fait que je perçois immédiatement l'action des corps sur mes sens, et que toutes mes connaissances ont leur point de départ dans ce contact avec la réalité. Un être tout-puissant peut me faire imaginer des chimères, mais ne peut me faire voir et entendre le néant. Il peut produire des ondulations lumineuses et sonores, il peut impressionner mes nerfs, mais tout cela suppose l'existence de corps et de nerfs réels qui reçoivent son influence. Je ne suis donc pas enfermé dans le subjectif, et je puis, en toute sécurité, abstraire mes idées d'être, d'unité et de distinction, de bien et de mal, puis prononcer les premiers principes en leur attribuant une portée objective. Ma connaissance a touché terre et peut en toute prudence, mais aussi en toute confiance, juger le monde et moi-même.

Argument tiré des erreurs et contradictions. — « Trois degrés d'élévation au pôle renversent toute la jurisprudence, écrit l'impitoyable Pascal. Un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà (3). » Par le fait, consultons l'histoire de l'humanité, nous verrons que tout a été affirmé ou à peu près, que tout aussi a été nié : l'histoire même de la philosophie n'est guère que celle des contradictions de l'esprit humain, plus vigoureusement

(1) *Les Principes de la Philosophie*, Ire partie, 5.
(2) *Méditation première.*
(3) *Pensées*, édit. Faugère, t. II, p. 126.

accentuées que partout ailleurs. L'histoire de notre propre esprit nous rappelle bien des changements d'opinion.

Si donc nous devions, pour nous décider, arguer du poids des autorités, notre adhésion demeurerait probablement suspendue. Mais il n'en est pas ainsi : nous ne devons point précisément comparer nos connaissances entre elles, mais les peser au poids des objets. Se laisser faire par l'expérience, marcher à la lumière de la réalité, c'est la nature de notre raison. Il faut donc avoir confiance en elle, au lieu d'interroger les autres, et se mettre courageusement à consulter les choses, au lieu de consulter les livres.

Qu'observons-nous alors ? C'est que les égarements de l'esprit proviennent toujours de ce qu'il a marché sans avoir suffisamment vu. Il ne se trompe jamais pour avoir vu, mais pour avoir décidé dans l'obscurité, sous l'influence de l'imagination et des sens, des passions et de la volonté, qui font briller les fausses lueurs et lancent en de fausses directions. Toute erreur a son origine dans une obscurité ou une lumière incomplète. Voilà pourquoi on peut la redresser en voyant mieux et plus complètement. L'évidence demeure l'apparition du vrai : le faux n'est que néant et ne saurait vraiment luire au regard de l'esprit. Donc, la vérité demeure l'objet de notre connaissance ; l'erreur est une défaillance, que la précipitation, les préventions, l'inattention, peuvent rendre pratiquement inévitable, mais ne rendront jamais spéculativement nécessaire.

*
* *

Confirmation de notre théorie par le succès des Sciences Positives. — Aussi les Sceptiques ont eu beau dire : les hommes ont eu confiance en leur esprit, ils ont étudié le monde et ils ont constitué les Sciences qui, en les instruisant, leur permettent de prévoir et de pouvoir. Ils ont eu beau rêver d'ordre, de puissance et de grandeur, le succès a toujours dépassé leurs espérances, la réalité a toujours dépassé leur imagination, l'infini de la nature les a toujours effrayés davantage à mesure qu'ils l'ont mieux connue.

Ce progrès incontesté des Sciences positives suffit à montrer

que la connaissance humaine obtient mieux que des contradictions perpétuelles, que l'esprit et la nature ne sont pas le jouet d'un malin génie. En outre, il s'accorde merveilleusement avec la théorie moyenne que nous avons choisie entre l'Idéalisme et l'Empirisme.

Si l'Idéalisme était vrai, nous pourrions construire les Sciences *a priori*. Or, il faut continuellement recourir à l'expérience pour les fonder et les édifier. Maîtresse de l'Art, la Nature est à meilleur titre encore celle de la Science. C'est à partir du moment où le genre humain s'est mis à son école qu'il a marché vers les découvertes et les inventions : c'est en y restant qu'il fait des progrès, et tout vrai savant doit pouvoir dire : *Hypotheses non fingo*. Le vieil Aristote aurait bien goûté cette formule, lui qui a mis en pleine valeur le rôle de l'expérience et a placé dans la sensation le principe de toute connaissance humaine.

Mais Spencer exagérait en pensant que le cours des choses suffit à déposer sur l'esprit les lois universelles et nécessaires de la pensée. Et tout empirisme aura tort avec lui de prétendre que les faits suffisent à la constitution des Sciences. Notre esprit, en effet, dépasse la sensation, il ne se contente pas de cataloguer des faits, il dégage des lois. Pour le faire, il doit juger et raisonner : jugement et raisonnement ne peuvent être fermes qu'en s'appuyant sur des principes nécessaires : or, la nécessité des principes ne peut dériver des faits contingents atteints par l'expérience.

La Nature elle-même apparaît dominée par l'Esprit : car nous pouvons l'interroger, en supposant qu'elle se comporte intelligemment, elle sait répondre, elle écarte les hypothèses fausses, rectifie les inexactitudes, confirme les intuitions vraies. Pour s'instruire à son école, il faut supposer en elle l'ordre et l'harmonie : il y a en elle une logique conforme à la logique de notre esprit.

*
* *

Notre connaissance se forme donc sous l'action de la réalité. C'en est assez pour nous convaincre de sa valeur.

Mais elle n'a pour effet proportionné qu'une partie de la réalité. C'est la sensation qui nous met en rapport avec elle : notre esprit doit tirer de là toutes ses idées. Il le fait lentement, par l'abstraction : aussi nos idées sont fragmentaires, elles représentent exactement les généralités qui touchent le monde matériel et tout le reste à leur image.

C'est dire que notre connaissance est bien imparfaite. Aussi, pour exprimer l'existence des choses, les idées ne suffisent pas : il faut les combiner en jugements.

C'est dire aussi que notre connaissance est progressive. Elle a son point de départ dans les sens, et nous ne sentons pas tout à la fois. Voilà pourquoi on s'instruit en vivant longtemps et en faisant de longs voyages, en lisant ce que les autres ont vu, en utilisant les instruments qui permettent d'explorer les immensités du ciel ou les mondes infiniment petits. Notre connaissance a d'ailleurs une autre cause et un autre besoin de progrès : nous ne voyons pas immédiatement tout le contenu de chaque idée, il faut donc raisonner, et là encore s'ouvre un champ sans limites pour les investigations de l'esprit : jamais les Mathématiques ni la Métaphysique ne seront finies.

Nous ne pouvons tout savoir, et ce que nous pouvons savoir, nous ne le saurons jamais tout.

P. LE GUICHAOUA.

ERRATA

Dans la *Revue critique d'Histoire de la philosophie antique* du 1er décembre 1911, page 717, ligne neuvième, à la suite de « Revue d'Histoire des Religions, 1, 2 et 3 », le lecteur est prié de rétablir la date : 1906; et, page 721, ligne deuxième, de changer la date 1900 en la date 1908.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

W. James : *Le Pragmatisme.* Trad. Le Brun. Un vol. in-16 de 312 pages, de la *Bibliothèque de philosophie scientifique.* Paris, Flammarion, 1911.

E. Boutroux : *William James.* Un vol. in-16 de 144 pages. Paris, Armand Colin, 1911.

On n'attend pas de nous ici une analyse ni une critique du pragmatisme de William James. Nous nous bornerons à quelques observations sur l'esprit et la manière de l'auteur, tels qu'ils se font jour dans cet ouvrage autant, et plus peut-être, que dans ceux qui l'ont suivi ou précédé.

Le lecteur n'aura pas de peine à discerner le sens du concret et du devenir, une certaine défiance de l'abstraction et du statique, le souci de concilier l'empirisme avec les aspirations religieuses de l'humanité, toutes tendances qui caractérisent bien le savant, le psychologue et le philosophe de Cambridge.

Mais je n'oserais pas lui promettre qu'il saisira, du premier coup, toutes les grandes lignes de cette philosophie. Il éprouvera sans doute quelque difficulté à distinguer, par exemple : 1° en quel sens il faut prendre le réalisme de James : car on le voit en même temps s'affirmer réaliste et employer le langage des subjectivistes, ou bien, tantôt exprimer son respect pour le sens commun, tantôt laisser pendante la question de sa vérité ; — 2° en quoi consiste précisément la méthode pragmatique : tandis que dans un des chapitres destinés à la définir par ses applications, l'auteur ne met en évidence que les conséquences des idées pour l'action humaine, dans l'appendice, au contraire, il présente comme simplement subsidiaires les corollaires d'un caractère pratique (p. 278) ; — 3° s'il y a, selon lui, une métaphysique propre aux pragmatistes : ici il affirme que le pragmatiste *doit* être pluraliste, là il déclare que le pragmatisme est conciliable avec tous les systèmes métaphysiques ; de même, l'ensemble de l'exposé paraît maintenir avec le sens commun l'existence d'une certaine « réalité en soi », indépendante de notre expérience, et

cependant, il reconnaît en terminant que, « interprétée dans le sens de l'humanisme, la théorie pragmatique est manifestement compatible avec le solipsisme » (p. 298).

Il n'est pas jusqu'au dessein général de cette théorie pragmatique qu'il ne soit malaisé de saisir. Le pragmatisme est « purement épistémologique » (p. 298), c'est entendu ! mais se propose-t-il de « donner une définition du mot vérité », et rien de plus (p. 275) ? ou bien d'expliquer « comment on parvient à la vérité » et ainsi « *accessoirement* ce qu'est la vérité » (p. 288) ? Ce n'est pas tout à fait la même chose. Comment concilier, d'autre part, cette protestation qu'on ne prétend pas « fournir un critérium » de la vérité (p. 285), avec l'entreprise de montrer en deux longues leçons (3e et 4e) comment s'applique la méthode pragmatique à la solution des problèmes métaphysiques ?

On le voit, la pensée, ou au moins l'expression de notre auteur, est souvent ambiguë ou ondoyante. Il procède par approximation (1), par amendements successifs : une formule catégorique succède à une autre formule catégorique sur le même objet, sans qu'on puisse aisément les concilier de prime abord. On nous dira : c'est justement l'originalité de sa manière, très conforme, d'ailleurs, à sa doctrine, de ne pas figer sa pensée en formules rigides, mais de la livrer au lecteur ou à l'auditeur telle qu'elle est en sa réalité mouvante et vivante ! — Peut-être ! Mais cette manière originale est décevante pour le lecteur, qu'elle oblige à modifier à chaque instant son interprétation, et, s'il est prudent, à avouer en terminant qu'il est très peu sûr d'avoir bien compris. Qu'on s'étonne après cela des incessantes protestations des pragmatistes contre l'inintelligence de leurs critiques ! On pourrait appliquer au pragmatisme ce que James lui-même dit quelque part de Hégel : « Quoi que vous puissiez dire de sa méthode, il y aura quelqu'un pour vous accuser de l'avoir mal comprise (2). »

Je n'oserai pas affirmer que le *William James* de M. Boutroux soit à l'abri d'un tel grief, en ce qui concerne l'épistémologie pragmatiste.

(1) Puisque nous employons ce terme d'approximation, saisissons l'occasion de signaler l'exactitude tout à fait *approximative* de certains exposés historiques. Selon William James, la forme substantielle serait dans la doctrine des Scolastiques, identique aux qualités secondes ! (p. 126). Une pareille méprise nous suggère l'explication, sinon l'excuse du dédain transcendant qu'il professe et étale, dans cet ouvrage et plus encore ailleurs, pour cette philosophie qui a le tort de n'être pas moderne.

(2) *Philosophie de l'expérience*. Paris, 1910, p. 87.

Je me permettrai moi-même de penser que son exposé, d'une très belle allure synthétique d'ailleurs, a le tort d'omettre au moins un aspect de cette théorie nuancée, à savoir la définition de la réalité. Pour James, la réalité à laquelle la vérité a pour fonction de nous adapter, c'est l'ensemble de ces trois éléments : nos perceptions concrètes, les genres abstraits des choses et les relations que nous percevons entre eux, le corps des vérités qui sont déjà en notre possession. A ne pas énoncer et expliquer cette conception, on expose le lecteur à fausser son interprétation.

Cette réserve faite, nous nous plaisons à présenter l'ouvrage de M. Boutroux comme un guide très averti, et presque indispensable pour l'intelligence de l'œuvre de James. Se plaçant, dès l'abord, comme le voulait James lui-même, à son « centre de vision » qui est celui d'un empirisme radical mais largement compréhensif, il montre le développement de cette méthode à travers la psychologie, l'épistémologie, la métaphysique et la pédagogie. Claquemuré dans les limites de l'expérience physique, le positivisme classique mourait de consomption ; James l'a ranimé en élargissant son horizon : l'expérience psychologique et même l'expérience religieuse sont aussi dignes de l'attention d'un empiriste fidèle que l'expérience physique, et cette triple forme de la connaissance humaine fournit une base suffisante à tout un système philosophique.

M. Boutroux conclut en marquant la lacune fondamentale de ce système : James a pris la raison vide et inerte des abstracteurs rationalistes pour la raison tout court ; en exorcisant la philosophie de ce fantôme, il a commis à son tour un excès ; il fallait restaurer la raison vivante qui est à la fois théorique et pratique, pensée logique et action se pénétrant l'une l'autre.

Reprenant cette critique, que nous adoptons en gros, nous dirons : rationalisme radical et empirisme radical sont également incomplets et stériles. La raison édifie en vain ses systèmes dialectiques, si l'expérience ne lui en fournit les matériaux et ne contrôle ses tentatives ; et l'expérience, même au sens large adopté par James, est impuissante à résoudre, sans la raison discursive, les plus hauts et les plus essentiels problèmes de la pensée humaine. J'ajouterai enfin, sans hésiter : dans le domaine spécial des problèmes de la religion et de la destinée dont la solution ne peut pas être indéfiniment ajournée, un troisième facteur s'impose, l'autorité ; pour avoir voulu s'en passer en même temps que de la raison, James s'est condamné et a condamné ses disciples à cette suprême déception de laisser ouverte et de déclarer insoluble la question précise du « pourquoi de la vie ».

En philosophie, un sens très vif de l'immédiatement donné et de la vie concrète, et une grande finesse d'analyse ne sauraient suffire comme en psychologie expérimentale. Et telle serait l'explication de l'inégalité, flagrante selon nous, des deux parties de l'œuvre de William James.

M. S.

II. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Hans Driesch : *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft und das System der Biologie*, 1 vol. in-8° de v-59 pages, Leipzig, W. Engelmann, 1911.

Cette seconde édition d'un opuscule paru il y a 22 ans est une œuvre toute nouvelle par sa forme et par une partie de sa terminologie.

La biologie est, en fait, une science indépendante. Il s'agit de montrer théoriquement, *a priori*, que cette indépendance lui est due. L'auteur rappelle d'abord quelques points de la *doctrine du devenir*, qu'il a développée dans son ouvrage *Philosophie des Organischen*. Le problème du devenir nous est posé, ou mieux imposé, par le fait du changement de nos représentations dans le temps. Nous l'interprétons au moyen des concepts de *nature, invariant, raison, enchaînement des séries phénoménales*. Le devenir est, pour ainsi dire, vécu par nous, et c'est dans cette vie que nous trouvons les fondements de son interprétation.

On peut *a priori* concevoir deux sortes de devenir : l'un, dont les événements sont purement spatiaux ; — il est réalisé par les sciences de la nature inanimée. L'autre, qui suppose d'autres principes (finalité, organisation permanente et maintenue, adaptation) sera réalisée par les sciences de la nature vivante.

Cette explication de l'indépendance de la biologie est critique, — et non dogmatique — parce qu'elle cherche son fondement dans les exigences essentielles de la pensée. Le dogmatisme serait, par exemple, d'affirmer *a priori* que les faits physiologiques sont irréductibles à des faits physico-chimiques.

La biologie doit être : 1° la science des lois d'un devenir spécial ; 2° une systématique, c'est-à-dire une organisation rationnelle de concepts. L'auteur expose le plan de la première partie en indiquant les auteurs qui ont contribué à en écrire les divers chapitres. Il montre ensuite que la systématique (classifications) ne peut se con-

stituer par le procédé trop simple d'abstraction que décrivent les manuels de logique. Nous regrettons qu'il termine un peu brusquement sur ces critiques cet intéressant opuscule, sans présenter sur ce dernier point une doctrine positive. Nous n'avons pu analyser fidèlement en quelques lignes ces pages très denses et très dignes d'attention. Nous avons, pour excuse, le grand nombre des questions traitées et la complexité du sujet.

H. O.

III. — PSYCHOLOGIE

Dr Chabrier : *Les Émotions et les États organiques.* — Un vol. in-16 de 130 pages. Paris, Alcan, 1911.

Ce livre, relativement court, mais très substantiel, examine la validité des théories de Lange et W. James sur l'Émotion : on sait que, pour ces auteurs, l'émotion est l'expression psychologique des manifestations d'abord physiologiques dont s'accompagne la perception du réel : par exemple, nous voyons un ours, nous tremblons, et nous avons peur, mais la peur est la réponse du psychisme à l'action du corps qui tremble, et ce n'est pas le corps qui réagit en tremblant à l'émotion de l'âme. — Telle est la théorie que discute avec talent M. Chabrier. Tout d'abord il concède qu'il y a « correspondance entre les états affectifs et les états organiques » (chap. I) : sans aucune conclusion de causalité, cela est accordé, et même exposé, développé, fondé. Mais dès ce premier chapitre (p. 31), nous voyons s'insinuer l'objection troublante : quiconque verrait la représentation graphique la plus fidèle, la plus complète, des perturbations produites par une émotion sur le cœur, l'estomac, les muscles, la salive, les larmes, etc., en saurait moins sur la *nature* de la dite émotion que celui qui serait averti par la description du sujet ému. — Dans un chapitre II, le Dr Chabrier montre un autre groupe d'objections : les théories darwiniennes, même enrichies par Bain, Wundt, etc., se flattaient d'expliquer les manifestations organiques de l'émotion par un besoin actuellement ou originellement instinctif (dilatation des narines dans la colère p. ex., justifiée à l'origine par une morsure obturant la bouche) : ces explications sont poétiques, favorisent la fonction imaginative, mais ne sont pas communicables, et leur fantaisie les rend même suspectes. Il y a plus : les muscles qui se contractent dans la tristesse, la joie, la crainte, ne sont pas toujours ceux qui pourraient le plus facilement, ni ceux qui devraient le plus utile-

ment se contracter. Une longue et savante analyse des mouvements de la face dans le sourire aboutit à reconnaître une valeur plus grande, mais insuffisante, à la théorie mécanique, c'est-à-dire à la théorie qui explique par une réaction de même sens, par un tonus généralisé, la synergie des touffes musculaires que le facial innerve. En d'autres termes, il y a là une analyse du comment, sinon une explication du pourquoi. Car (p. 57) pour expliquer les mouvements émotionnels « il semble nécessaire de joindre à ces conditions purement mécaniques des conditions psychologiques, c'est-à-dire de tenir compte d'une intervention possible de l'écorce cérébrale ». L'anatomie est nécessaire pour expliquer le groupement des réactions concourantes, elle ne saurait suffire à justifier l'action que ces réactions postulent. — Il y a d'autres preuves que l'organisme n'est pas le premier averti, le premier perverti par l'image émouvante : le cerveau lui-même a sa sensibilité, et le réflexe sous-cortical l'intéresse avant d'aboutir à la périphérie où il se traduit par des larmes, etc.. En outre, la commotion cérébrale est parfois telle qu'elle va jusqu'à tuer avant que l'émotion se soit exprimée par aucune réaction organique (p. 72); enfin, les modifications organiques dues à une même émotion sont variables. Il y a plus : normalement, toute émotion provoquée par un fait, par une image, n'est accrue que par une interprétation, en fonction de la mémoire, du jugement, bref, en fonction de facteurs psychologiques. Les données pathologiques, savamment acquises et judicieusement classées par le Dr Chabrier, collaborent au même résultat : morbides par la disproportion de la cause et de l'effet, les émotions des malades ont toujours pour cause une idée ; la contre-épreuve est fournie par les cas de confusion mentale : faute d'images mentales, point d'émotion. Bref, « les partisans de la théorie organique n'ont oublié dans leur hypothèse que l'esprit ». Le Dr Chabrier, lui, est amené pour toutes les raisons sus-énoncées à donner (chap. v) « pour condition aux émotions, des idées ». Sans doute, il reste un élément affectif dans les émotions et l'auteur le maintient soigneusement à côté de l'élément représentatif, en particulier dans l'admiration. Mais finalement, l'émotion, si elle « n'existe point comme une entité spéciale », est simplement « la propriété que revêtent les systèmes psychiques suivant leur degré de coordination et suivant leurs rapports plus ou moins étroits avec les fonctions organiques (p. 140) ». Comme on s'en rendra compte sans doute par cette insuffisante analyse, le livre du Dr Chabrier est plein d'enseignements et d'occasions de penser. Çà et là, nous pourrions lui demander compte de tel ou tel détail qui nous semble inexact ou discutable. Mais l'ensemble est solide et

mérite louange. On remarquera que la théorie du Dr Chabrier n'est pas sans similitude avec celle de saint Thomas et d'Aristote. Comme eux, M. Chabrier affirme la dualité du composé humain, et l'importance de l'élément représentatif, contestée ou dénaturée par les mécanistes. Mais il se sépare d'eux lorsqu'il réduit à cet élément représentatif tout le contenu psychologique de l'émotion, et lorsqu'il omet de distinguer la représentation sensible de l'intellectuelle.

Dr Robert VAN DER ELST.

J. Pacheu : *L'expérience mystique et l'activité subconsciente.* Un vol. in-16, de 314 pages. Paris, PERRIN, 1911.

M. l'abbé Pacheu nous apporte les résultats théoriques de sa longue et assidue fréquentation des grands mystiques chrétiens. Ce volume comprend trois parties et une importante conclusion.

Dans la première partie, on rappelle l'explication nouvelle du spiritisme par la théorie des personnalités multiples. Puis on expose comment M. Delacroix étend l'application de cette même théorie aux faits d'union mystique : L'activité subconsciente avec ses développements imperceptibles et ses explosions soudaines dans la conscience expliquerait entièrement, selon lui, le sentiment de passivité et d'extériorité qui caractérise les phénomènes mystiques et que les sujets ont coutume d'attribuer à l'action divine.

La deuxième partie pose et discute le problème du mécanisme psychologique des faits mystiques : L'union mystique est au premier chef un phénomène affectif ; l'amour de Dieu en est le principe, le terme, et l'essence même. Mais une certaine connaissance expérimentale est incluse dans cette union d'amour ; même, sous l'influence de la charité croissante, l'intelligence s'éclaire souvent d'une foi plus lumineuse, et tend à se dégager du concours de l'image et à s'élever jusqu'à une intuition purement intellectuelle de Dieu : on ne peut, d'après l'auteur, supprimer complètement les affirmations catégoriques des mystiques sur la réalité de cette intuition intellectuelle, mais peut-être une part d'interprétation se mêle-t-elle ici à leurs observations, et est-il permis d'admettre un certain concours inconscient de l'imagination. En tout cas, leur bel équilibre mental, leur force d'âme, mêlée de douceur et de tendresse, et persévérante jusqu'à l'héroïsme, témoignent hautement contre toute tentative d'assimilation avec les hystériques ou les psychasthéniques, alors même que leur système nerveux serait affecté de quelques tares.

La troisième partie est intitulée : *Valeur éthico-religieuse des faits*

mystiques. Elle comprend d'abord une judicieuse défense de l'ascétisme des mystiques, puis deux chapitres sur les certitudes des mystiques et sur le rôle de l'autorité religieuse, qu'on s'étonnerait de trouver à cette place si la sainteté morale n'y était présentée comme le critère ultime adopté par les croyants et par l'autorité religieuse dans leurs jugements sur l'origine divine des faits mystiques.

L'ouvrage se termine enfin par une critique de la théorie psychologique de M. Delacroix.

Cette conclusion, que les lecteurs de la *Revue de Philosophie* connaissent déjà, paraît être la pièce la plus importante et la plus solide de tout l'édifice. L'argumentation, modérée, pénétrante, serrée, nous semble décisive. Ce n'est, d'ailleurs, que l'aboutissement logique des analyses et des discussions perspicaces qui remplissent l'ouvrage. Et nous n'hésitons pas à louer cette excellente contribution à la psychologie religieuse.

On nous permettra toutefois de faire des réserves sur deux points de quelque importance.

Nous aurions souhaité de trouver dans l'étude du mécanisme psychologique de l'union mystique une détermination plus précise et plus complète de l'élément cognitif. A lire M. Pacheu, on ne voit pas nettement qu'il discerne dans cet élément autre chose que : 1° *la prise de conscience* de l'état affectif (p. 116) ; 2° une certaine inférence de l'effet à la cause, en vertu de laquelle le phénomène est attribué à Dieu (p. 112). Or, selon nous, il y a quelque chose de plus, jusque dans l'union d'amour la moins « lumineuse ». De même que la sensation olfactive ou la sensation gustative, très pauvres en représentations l'une et l'autre, incluent cependant une confuse mais immédiate intuition du non-moi, ainsi l'expérience mystique, encore que l'élément affectif y soit prépondérant, ne laisse pas d'impliquer pour le moins une intuition directe de quelque chose d'autre que le moi. A certains moments, comme si le sujet passait de la nuit noire à la lumière, cette intuition devient plus distincte et plus ou moins analogue à une sensation visuelle : alors le mystique peut dire que son « esprit voit Dieu » « dans la tranquillité d'un jour serein », suivant les expressions d'Alvarez de Paz.

Dans la critique des certitudes des mystiques, M. Pacheu montre que la philosophie spiritualiste ne peut nier la possibilité d'une intuition intellectuelle de Dieu et que la sainteté morale du mystique peut rendre cette illumination surnaturelle probable ou même certaine (p. 259). On eût souhaité que la discussion fût poussée plus loin et que l'auteur examinât quelques autres critères extrinsèques : Com-

ment et dans quelle mesure les effets moraux produits dans une âme par des faits mystiques peuvent-ils témoigner d'une action surnaturelle de Dieu ? Faut-il faire état des effets physiologiques, réconfort ou guérison soudaine du mystique au contact divin ? N'y a-t-il pas en certains cas une preuve de l'illumination divine dans ce fait que le mystique, au cours de ses extases, pénètre l'avenir ou les secrets des cœurs, ou perçoit des événements lointains ?

M. Pacheu nous permettra d'exprimer le vœu qu'il poursuive et complète ses savantes et intéressantes études.

M. S.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. Clarke and **Sir A. Geikie** : *Physical science in the time of Nero, being a translation of the Quæstiones naturales of Seneca.* Un vol. in-8° de LIV-368 pages. London, MACMILLAN, 1910.

Les *Quæstiones naturales* de Sénèque sont pour lui une partie de la philosophie, un essai de cosmologie, ou, plus exactement, un recueil de recherches, d'expériences, d'observations sur les phénomènes de la nature, observations incomplètes, faites uniquement au moyen des sens ; expériences assez grossières ; mais recherches sérieuses et non sans valeur, comme le montre Sir A. Geikie, auteur estimé d'ouvrages de géologie et de géographie physique, dans les quelques pages qu'il a consacrées à étudier les théories scientifiques de Sénèque.

Celui-ci n'est point infatué de sa science, il connaît ses lacunes, il ne se prononce que lorsqu'il croit avoir la vérité ; surtout il a la « foi scientifique, » selon l'expression de M. Clarke. Un astronome, annonce-t-il, expliquera un jour la nature et les évolutions des planètes ; ses espérances se trouveront réalisées, en germe au moins, dans les travaux de Newton.

Au-dessus même de sa science, Sénèque place ses préoccupations morales, car, là encore, il est moraliste. C'est à Lucilius, qui recevait ses lettres de direction, qu'il dédie ses *Quæstiones naturales;* mêlées au récit de ses expériences, on trouve des condamnations portées contre la flatterie, le luxe, etc..

L'intérêt des *Quæstiones naturales* est surtout un intérêt historique : elles ont été, avec les *Meteorologica* d'Aristote, le manuel scientifique des Anciens et de tout le moyen âge.

A. FOREAU.

J.-M. Baldwin : « *Le Darwinisme dans les Sciences morales*, traduit de l'anglais par G. L. Duprat, un vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 168 pages. Paris, Alcan 1911.

A l'occasion du centenaire de Darwin, M. J.-M. Baldwin s'est proposé de montrer l'influence considérable de l'auteur de l'*Origine des Espèces* sur les sciences de l'esprit. M. Baldwin est lui-même darwinien ; un nombre considérable de ses théories psychologiques et sociologiques ont été très consciemment inspirées par la théorie de la sélection naturelle. Nous ne serons donc pas surpris de trouver dans ce petit volume, avec beaucoup de renseignements précieux, le ton enthousiaste du disciple et l'assurance souvent répétée que la « conception grandiose et lumineuse » de Darwin trouve dans les sciences morales une nouvelle et éclatante confirmation. En psychologie, Darwin a renouvelé le problème de l'expression des émotions et la question du rôle des phénomènes psychologiques dans l'évolution organique. Les principes de la variation, de l'adaptation et de la sélection, appliqués au développement du système nerveux en général, nous permettent d'analyser « l'éducabilité » du cerveau ou sa plasticité ; ils nous montrent, dans les processus d'apprentissage, un cas de sélection fonctionnelle. L'hérédité explique la transmission de la variation utile, et l'apparition de groupes de mieux en mieux organisés. La méthode de *trial and error*, récemment utilisée dans les problèmes de pycho-genèse, est aussi foncièrement darwinienne. En sociologie, la notion d'hérédité sociale, la formation du « moi social », les phénomènes de compétition et de rivalité, la conception nouvelle d'une science *eugénétique* montrent à leur tour l'influence des principes darwiniens. La moralité elle-même est éclaircie dans sa genèse et dans sa forme ; elle est née parce qu'elle est socialement utile. « Un altruisme intelligent correspond à un type supérieur de vie sociale plutôt qu'un puissant égoïsme : le meilleur type a prévalu et doit prévaloir. » Il n'est pas jusqu'à la logique « instrumentaliste » des pragmatistes qui n'ait été influencée par l'hypothèse évolutionniste ; la vieille philosophie transforme la position de ses problèmes et observe avec une curiosité passionnée des « devenirs qualitatifs ». On admet que la nature produit des *nouveautés ;* l'évolution n'est plus, comme chez Spencer, une hypothèse mécaniste ; on reconnaît l'existence d'une « évolution créatrice ». Le Darwinisme... « oblige à reconnaître la réalité de l'évolution progressive comme profondément essentielle à la nature même ».

Les influences darwiniennes, signalées par M. Baldwin en psychologie, en sociologie, en morale, en philosophie, nous paraissent en effet être telles qu'il les décrit. Mais, on peut se demander si toutes ces influences ont été également salutaires et si quelques-unes n'indiquent pas plutôt un regrès qu'un progrès. M. Baldwin, dans sa ferveur de disciple, ne se pose même pas la question. Il n'examine point les difficultés inhérentes à l'hypothèse darwinienne et la considère comme applicable, dans ses grandes lignes, dans les divers domaines des sciences morales. Ainsi, les constatations que fait l'auteur, sont exactes, mais nous aurions voulu rencontrer dans ce volume leur justification. Je sais bien que M. Baldwin nous renverrait à ses propres livres, — et à beaucoup d'autres. Et puis ne faut-il pas qu'un *Festschrift* de centenaire contienne les éloges traditionnels? Nous trouverons donc dans le livre de M. Baldwin, un exposé rapide, et en somme exact, de l'influence darwinienne; nous n'y chercherons point les preuves de la légitimité de ce point de vue.

D.

Dr Hans Rust : *Gustav Class' Philosophie, in systematischer Darstellung, nebst einem Versuche ihrer Weiterbildung.* Un vol. in-8°, 101 pages. Leipzig. Quelle et Meyer.

Gustave Class est né en 1836, et mort en 1908. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie. Les plus connus sont : « *Ideale und Güter, Untersuchungen zur Ethik* » et « *Untersuchungen zur Phanomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* ». Quatre ans avant sa mort, il publia encore : « *die Realität des Gottesidee* ». L'auteur du présent essai a voulu synthétiser cette pensée un peu éparse et a tenté d'en prolonger les lignes directrices. Nous ne pouvons songer à résumer ce qui n'est qu'un résumé. La philosophie de Class a un air de parenté très accentué avec celle d'Eucken, bien qu'elle se soit développée d'une manière tout à fait indépendante. Elle est une protestation contre l'application aux sciences de l'esprit, des procédés et des méthodes en usage dans les sciences positives. Un fort courant idéaliste l'entraîne elle aussi ; elle abhorre le monisme vulgaire, le matérialisme satisfait de nos explications verbales, et rejette avec autant de décision l'intellectualisme hégélien. En fait, elle marque un retour très net et très conscient vers une *métaphysique,* car, quoi qu'on pense, une métaphysique est possible et nécessaire, même après les Prolégomènes de Kant.

L'auteur est consciencieux et modéré, son exposé est clair. Peut-

être le sujet qu'il a choisi manque-t-il de portée générale. Il est vrai qu'il appartient à une collection. Ces réserves n'enlèvent rien au mérite très réel de l'ouvrage.

Pierre CHARLES.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Nicholas Murray Butler : *Philosophy.* Un vol. petit in-8° de 51 pages. The Columbia University Press, New-York, 1911.

Discours adressé aux étudiants par le Président de Columbia University. L'auteur distingue trois degrés de connaissance : le sens commun, la science, la philosophie. Cette dernière n'est pas autre chose que la vision de l'univers comme totalité. « En allant du sens commun à la science, nous échangeons un chaos d'unités séparées pour un ensemble ordonné d'éléments interdépendants ; en allant de la science à la philosophie, nous échangeons les hypothèses pratiques de l'entendement pour les intuitions directrices de la raison. » Après un très rapide exposé de l'histoire de la philosophie, l'auteur termine en encourageant ses auditeurs à la culture philosophique et en montrant son rôle dans l'éducation du citoyen américain. Cette brochure est très nettement d'inspiration hégélienne.

August Dorner : *Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus mit besonderer Beziehung auf die Religion.* 1 vol. in-8° de VIII-328 pages. Fritz ECKARDT, Leipzig, 1911.

L'ouvrage débute par une partie critique. Le pessimisme est un aspect à la fois très ancien et tout moderne de la pensée philosophique. Il a son fondement dans le naturalisme. Le brahmanisme et le bouddhisme sont les ancêtres authentiques du schopenhauerisme ; on en résume ici les doctrines ainsi que celles de Schopenhauer et de Hartmann ; on en signale les contradictions et les insuffisances. La philosophie de Nietzsche est exposée et critiquée comme un naturalisme qui serait à peu près l'antithèse de celui de Schopenhauer : l'affirmation absolue du vouloir-vivre. L'auteur passe encore en revue les formes contemporaines du naturalisme scientifique. Enfin, aux prétentions excessives du monisme méthodologique, il oppose une conception personnelle où l'esprit et la nature retrouvent l'un et l'autre leurs droits.

RECENSION DES REVUES

Revue de Métaphysique et de Morale. — Novembre 1911. — H. Bergson : *L'intuition philosophique* (809-827). Pour pénétrer le sens d'une philosophie, il ne suffit pas de la comparer et de la relier à ce qui n'est pas elle et à ce qui fut autour d'elle, il faut, par une fréquentation assidue, chercher à nous installer dans la pensée du philosophe et à ressaisir, non pas son intuition initiale elle-même, ce serait impossible, mais au moins l'image qui a hanté son esprit et qui est beaucoup plus proche de son intuition que l'expression conceptuelle. C'est que « philosopher est un acte simple » par lequel on sympathise avec la nature et on saisit, en descendant le plus profondément possible à l'intérieur de soi-même, la réalité mouvante de cette nature dont nous sommes.— A. Padoa : *La logique déductive* (828-883). Texte de trois Conférences sur la terminologie scientifique et l'idéographie logique.— A. Job : *La mobilité chimique* (884-903). « L'analyse profonde des réactions (chimiques) les résout en des microréactions simples, qui résultent du choc de deux molécules. Mais le succès de ce choc ...dépend surtout de l'état de ces molécules au moment où elles vont entrer en collision. » La molécule apparaît donc comme « un être changeant, soumis à des mouvements internes qui ne lui laissent aucun repos ». — A. Lalande : *L'incoordonnable* (904-919). Étude critique de la *Philosophie de la religion* de J.-J. Gourd. — J. Benrubi : *Ve Congrès international de progrès religieux* (920-937).

Revue Néo-Scolastique. — Novembre 1911. — A. Brémond : *Les perplexités du « Philèbe ». Essai sur la logique de Platon* (457-479). — Platon reste le maître incontesté pour la grandeur des pensées, la hauteur de l'intuition, la souplesse et la variété de l'exposé ; mais parfois sa logique est en défaut, on y trouve lacunes et déviations : ainsi dans le « Philèbe » ses discussions sur la supériorité du νοῦς par rapport au plaisir et sur la *fausseté* de certains plaisirs. — J. Lottin : *Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quetelet* (479-516). — Le statisticien belge admet le libre arbitre de l'individu, mais il admet aussi que les résultats des diverses libertés sont neutralisées dans l'ensemble social : ils équivalent aux effets de causes accidentelles par

rapport à une cause constante. Le milieu social joue le rôle de la cause constante, c'est lui qui est dégagé par les moyennes. A la liberté individuelle se superpose de la sorte un certain déterminisme social, qui rend possible la *physique sociale*. — Dr Krebs : *Le traité de « esse et essentia » de Thierry de Fribourg* (516-539). Pour Thierry *esse* et *essentia* sont le nom concret et le nom abstrait d'une même chose. — L. du Roussaux : *Le néo-dogmatisme* (537-564). — Le jugement ne consiste qu'à affirmer la conformité de l'appréhension avec la réalité en soi, au lieu que le néo-dogmatisme en fait la réunion de deux concepts préparatoires. On doit donc, continuer à définir la vérité *adæquatio intellectus et rei*. La certitude spontanée a pour cause l'évidence de fait, non l'évidence réflexive. La critique de la connaissance doit prendre pour point de départ cette certitude, qui garantit les trois vérités primitives, et nullement le doute sur la valeur de nos facultés. A. Bouyssonie et P. Le Guichaoua : Discussion sur *les conditions philosophiques de l'évolution* (564-589). — Le premier prétend que Dieu a mis au sein de la matière des virtualités vitales, qui peuvent ensuite se développer. Le second maintient que, si Dieu veut faire dériver une espèce d'une autre, il doit utiliser celle-ci comme instrument pour produire celle-là.

Revue philosophique. — Novembre 1911. — E. de Roberty : *Le problème sociologique et le problème philosophique* (449-490). — Produire des concepts est la fin suprême de toute vraie société. Abstraction et conservation sociale sont de stricts synonymes. Dès lors, le problème philosophique est intimement lié au progrès sociologique. Et la solution simultanée de ces deux grandes questions dépend des progrès qu'accomplira la théorie de la connaissance, transplantée enfin du sol aride de la métaphysique sur le terrain fertile de la science particulière. — N. Kostyleff : *Freud et le problème des rêves* (491-522). — *Die Traumdeutung* parut à Vienne, en 1900. Freud y interprète le rêve comme répondant à un désir : le rêve est une image, d'une part condensée, d'autre part déformée, qui est la représentation plastique d'un désir déguisé. Les rêves pénibles eux-mêmes, avec le sentiment d'angoisse qui les accompagne, obéissent à cette loi : ils sont, en général, des rêves d'origine sexuelle, condensant et déformant les premiers éveils de l'instinct ou bien ses déviations. La sensation d'étonnement qui intervient parfois dans le rêve témoigne d'autre part que le moi, quoique obnubilé par le sommeil, réagit cependant sur le rêve et notamment en coordonne les parties le plus bizarres. Quant au mécanisme du rêve, il consiste en un retour du

courant psychique vers le mécanisme de la perception : le rêve est une sorte d'hallucination. M. Kostyleff fait quelques réserves sur la thèse de Freud, mais le loue d'avoir introspectivement reconnu dans le rêve le « processus d'une régression sensorielle ». — A. Lalande : *Vie animale et vie morale* (523-528). — Réponse à M. Le Dantec (Voir la *Revue philosophique* de septembre) : « Si la vie intellectuelle et morale est l'inverse de la vie élémentaire, il est évident que le point de vue de ceux qui expliquent toutes les valeurs par l'expansion de l'être vivant sont trompés par une illusion simpliste, et suppriment la moitié de la réalité pour faciliter leurs explications. »

Proceedings of the Aristotelian Society. — 1911 (32e Session). — S. Alexander : *Self as Subject and as person.* — Trois sens du terme « *Self* » : 1°) le moi qui pense, sent et veut ; 2° le moi corporel ; 3°) la combinaison des deux « moi » précédents ou « personne ». Le moi psychique est une réalité empirique comme le moi physique ; dans la « personne », le sujet doit être considéré comme une activité du corps ou une de ses parties. — B. Bosanquet : *On a defect in the customary logical formulation of inductive reasoning.* — Le principe habituellement formulé de l'induction est : même cause, même effet. Cela semble justifier l'opinion de M. Bergson sur le rôle de l'intelligence. (*Évolution créatrice*, p. 218.) M. Bosanquet, en s'appuyant sur sa propre conception de la logique, très semblable à la position adoptée par M. Bradley, s'efforce de montrer que les règles générales de l'induction conçue comme un procédé d'élimination et fondées sur le principe cité plus haut, sont simplement négatives. S'appuyer sur lui, c'est réduire l'induction à la méthode de « *trial and error* ». Le véritable principe serait plutôt celui-ci : toute liaison universelle tend à se continuer d'une façon nouvelle (*inventively*) et créatrice dans une nouvelle matière. Le rôle de l'intelligence est création, construction, organisation ; elle tend toujours vers le concret et la continuité dans les différences. — Cette conception se rattache étroitement à la logique métaphysique développée par les néo-hégéliens anglais. — B. Dumville : *The Standpoint of Psychology.* — Travail écrit à l'occasion d'articles récents de MM. Prichard, Stout, Bradley, Joachim, Moore, etc... L'auteur pense que la psychologie a singulièrement progressé depuis vingt ans. Sa faiblesse consiste surtout en ce qu'elle n'est pas parvenue à se détacher nettement de la philosophie, d'une part, des sciences accessoires (physiologie, etc...), de l'autre. Le psychologue pose naturellement certaines « assumptions » nécessaires, par exemple, la thèse que les sensations sont quelque chose de mental. L'auteur n'admet pas la doctrine de Dewey, qui pense que la psychologie doit s'oc-

cuper de la validité de nos idées : la psychologie n'étudie que leur genèse et leur développement et laisse de côté la question de la valeur. — O'Keley : *Reality and Value* — Les notions de valeur et de fin dominent la vie humaine et la réalité, dans ce domaine, augmente à proportion du degré où des fins sont réalisées. L'activité téléologique montre la tendance de toute existence, non seulement à se conserver, mais à accroître sa valeur. D'où le rôle des valeurs et des fins dans la définition de la réalité. — B. Russell : *Knowledge by acquaintance and Knowledge by description.* — Deux sortes de connaissances d'objets : l'*acquaintance* place l'objet lui-même devant l'esprit (sensations, par exemple) nous avons, au contraire, une connaissance descriptive d'un objet, quand nous savons qu'*il est* l'objet possédant telle ou telle propriété que nous connaissons directement (par exemple, notre connaissance des objets extérieurs, des autres esprits). Toutes les propositions intelligibles doivent être composées d'éléments connus par le premier de ces procédés. — Wildon Carr : *The theory of psycho- physical parallelism as a working hypothesis in Psychology.* — Article inspiré par le célèbre mémoire de M. Bergson. La théorie du parallélisme psycho-physique n'est qu'une hypothèse de travail. En réalité, il n'y a, ni parallélisme, ni causalité, il y a solidarité entre l'esprit et le corps. — F. C. Schiller : *Error.* — La logique classique n'a pas donné une théorie satisfaisante de l'erreur. L'erreur est un jugement qui ne « *rend pas* » ou qui a mal servi ; ceux qui ont bien servi sont acceptés comme des vérités. Tout jugement correspond à un certain contexte limité, se rapporte à une finalité particulière. La vérité satisfait cette finalité : l'erreur la contrarie. Erreur et vérité sont des corrélatifs qui se tiennent et qui admettent des degrés. — E. C. Jones : *A new law of thought.* — On substituerait au principe d'identité la loi suivante : « Chaque terme du jugement est une identité (de la chose signifiée) dans une diversité (de l'acte significatif). » — G. F. Stout : *The Object of thought and real being.* — On croit que, dans le jugement erroné, nous affirmons quelque chose qui n'est pas, qui n'a pas d'existence ; on est ainsi amené à considérer l'objet de pensée comme distinct de l'être réel. Mais, pour pouvoir distinguer la vérité de l'erreur, il faut que l'être réel soit aussi objet de pensée. L'affirmation considère une des déterminations de l'être réel comme accomplie ; la négation la considère comme non accomplie. Le jugement erroné n'est pas simplement objet de pensée. Comme l'a montré Platon (1), le non-être correspond à l'être autre-

(1) Dans le *Sophiste.*

ment ; par suite, la négation et l'erreur ne doivent pas être expliqués seulement subjectivement, mais objectivement. — A. Caldecott : *Emotionality a method of its unification.* — L'auteur, en prenant comme exemple certaines mystiques et en utilisant surtout le livre de M. von Hügel sur sainte Catherine, montre que l'émotion n'est pas seulement une cause de trouble, de déséquilibre interne, mais un facteur d'unité, autour duquel peut s'organiser toute la vie psychique.

CHRONIQUE

France. — Nécrologie. — Nous annonçons avec douleur la mort de notre collaborateur et ami, M. l'abbé Gayraud, député du Finistère, décédé le 17 décembre, à Bourg-la-Reine.

Né en 1856, à Lavit (Tarn-et-Garonne), il entra dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs en 1877, et fut de 1884 à 1893 professeur au Collège dominicain de Toulouse. Il occupa en même temps, pendant quelques années, à l'Institut Catholique de Toulouse, la chaire de philosophie laissée vacante par la retraite du P. Coconnier, son ami. Le succès qu'il remporta dans des conférences contradictoires retentissantes, qu'il eut avec des chefs socialistes, l'orienta vers les questions sociales. Autorisé par le Saint-Siège à quitter son Ordre, il se livra à l'apostolat des foules, jusqu'au moment où les Bretons lui offrirent la succession de Mgr d'Hulst à la Chambre des députés. Il sut mener de front les travaux parlementaires, les œuvres sociales, la prédication, et trouva encore quelque loisir pour la pensée philosophique. Il prit part, dans la *Revue de Philosophie* et ailleurs, à plus d'une controverse doctrinale. Cependant cette activité extrême finit par avoir raison de sa vigoureuse santé : sa dernière campagne électorale en acheva la ruine, et il a succombé dans la force de l'âge, après vingt mois d'une inaction bien pénible à son âme d'apôtre ardent et laborieux. Dans le monde philosophique, M. l'abbé Gayraud laisse le souvenir d'un homme de doctrine, d'un scolastique convaincu et d'un dialecticien puissant.

Ses principaux ouvrages sont : *Thomisme et Molinisme, 1re Partie : Préliminaires historiques et critiques du Molinisme* (1889), *Réplique au R. P. de Régnon* (1890), *Thomisme et Molinisme, 2e Partie ; Exposition du thomisme, saint Thomas et le prédéterminisme, L'Antisémitisme*

de saint Thomas d'Aquin (1896), *Questions du jour* (1897), *Les Démocrates chrétiens* (1899), *La Crise de la foi* (1901), *La foi devant la raison* (1906). Parmi les articles qu'il publia dans la *Revue de Philosophie*, nous citerons : *L'Enseignement de la Somme* (1902), *A propos du problème moral* (1904), *L'Évolution de la foi catholique* (1906), *Les Vieilles preuves de l'existence de Dieu* (1908).

Académie des sciences morales et politiques. — L'Académie avait mis au concours pour le prix Victor Cousin à décerner en 1911 le sujet suivant : *Théophraste, sa vie, ses rapports avec Aristote, son œuvre philosophique et littéraire, son influence sur le développement ultérieur de la philosophie grecque.* Le seul mémoire déposé a été jugé digne de la totalité du prix. L'auteur est M. René Bertrand, de Lyon.

Allemagne. — Cours d'Université. — M. Krebs a commencé à l'Université de Fribourg-en-Brisgau une série de leçons d'introduction à l'étude du Thomisme. Nous empruntons à la *Revue néo-scolastique de Philosophie* (novembre 1911) les détails suivants sur cet enseignement : Le cours comprend trois parties, à savoir une introduction historique, une introduction théorique et une introduction pratique. La première étudie le milieu doctrinal où est née la synthèse thomiste, et les circonstances de son enseignement. La seconde a pour but d'expliquer la terminologie technique de saint Thomas, sous la forme d'un exposé abrégé de sa doctrine. La troisième enfin considère la structure des œuvres de saint Thomas, les travaux contemporains sur le thomisme et la méthode qu'il convient d'adopter dans les études thomistes.

États-Unis. — Université catholique de Washington. — Cours de philosophie scolastique pendant l'année 1911-1912 : M. Moore : *Introduction à la philosophie et psychologie expérimentale;* — M. Turner : *Logique, Métaphysique, Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, Histoire de la Néo-Scolastique;* — M. Pace : *Cosmologie, Psychologie, Psychologie sociale, Théodicée;* — M. Fox : *Morale.*

Italie. — Revue. — On annonce la fondation d'une nouvelle revue de psychologie intitulée : *Psiche*, sous la direction des Prof. Morselli, Sante de Sanctis et Guido Villa. Rédacteur en chef : Dr R. Assagioli. Rédaction et administration à Florence. Le premier numéro paraîtra en janvier 1912.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. PIAT. — *La destinée de l'homme.* 2me Edition. Un vol. in-8° de VII-248 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1911.

R.-P. A. BELLIOT. — *Manuel de Sociologie catholique.* Un vol. in-8° de 690 pages. Paris, Lethielleux, 1911.

P. Luis RODES. — *De los Cuerpos reales al eter hipotetico.* Extrait de *Razon y Fe.* Une brochure in-8° de 73 pages. Madrid, 1911.

E. LANGE. — *Zum Problem von der Freiheit des Menschlichen Willens.* Une brochure in-8° de 24 pages. Leipzig, Teubner, 1910.

Dr Chr. EDZARD KREIPE : *Freiherrn G. W. von Leibniz ;* — Dr A. KUHTMAN : *Zur Geschichte des Terminismus ;* — Dr E. SCHERTEL : *Schellings Metaphysik des Persönlichkeit.* 3 brochures in-8° de 72-126-86 pages. Leipzig, Quelle und Meyer, 1911.

W. H. ROSCHER. — *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl.* Un vol. gr. in-8° de 154 pages. Leipzig, Teubner, 1911.

M. HEINZE. — *Ethische Werte bei Aristoteles.* Une brochure gr. in-8° de 31 pages. Leipzig, Teubner, 1909.

Dr W. SUSS. — *Ethos : Studien sur ältern griechischen Rhetorik.* Un vol. in-8° de 273 pages. Leipzig, Teubner, 1911.

Dr E. ROLFES. — *Aristoteles Nikomakische Ethik.* Traduction et notes explicatives. Un vol. in-16 de XXIV-274 pages. Leipzig, Meiner, 1911.

A. E. TAYLOR. — *Varia Socratica. First series.* Un vol. in-8° de XII-269 pages. Oxford, Parker, 1911.

Pr. Dr E. GOLDBECK. — *Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung.* Une broch. gr. in-8° de 27 pages. Berlin, Weidmann, 1911.

L. BUSSE. — *Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit.* Un vol. in-16 de 160 pages. Leipzig, Teubner, 1911.

N. MURRAY BUTLER. — *Philosophy.* Un vol. in-16 de 50 pages. New-York, The Columbia University Press, 1911.

G. GENTILE. — *Bernardino Telesio.* Un vol. in-16 de 150 pages. Bari, Laterza, 1911.

EMERSON. — *Essais choisis.* Trad. Mirabaud-Thorens. Un vol. in-16 de 156 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1912.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3175-12-11.

ESSAI DE DÉMONSTRATION PUREMENT A PRIORI

DE

L'EXISTENCE DE DIEU

Je voudrais présenter une démonstration rigoureuse de l'existence de Dieu, en m'appuyant uniquement sur les idées et les principes rationnels, sans faire appel directement à l'expérience. Je n'exclus qu'un appel direct, car, à mon avis, 1° *toutes* les idées proviennent de l'expérience et aucune n'est complètement innée ; mais elles n'en proviennent pas *en totalité,* puisqu'il a fallu, pour les produire, une élaboration rationnelle. 2° La conscience nous fait connaître la présence des idées et des principes dans l'esprit, mais n'est pas la cause de cette présence.

On reconnaîtra sans peine, dans certaines de mes formules, l'argument ontologique et ses variantes. Je ne m'embarrasserai d'aucune discussion historique, je tâcherai simplement d'être précis et d'ajouter quelques points de vue que je crois nouveaux.

Surtout, je discuterai de mon mieux les diverses objections qui empêchent encore nombre d'excellents esprits d'admettre la valeur de cette démonstration purement *a priori.*

Je sais bien, pour l'avoir longtemps éprouvé, que ces arguments donnent tout d'abord l'impression d'une sorte d'escamotage ; il semble qu'on ne saisit rien. Mais j'ai pu constater que certains théorèmes arithmétiques d'une simplicité extrême produisent le même effet. Si ce n'est qu'une impression, il ne faudrait pas y céder.

Je demanderai tout d'abord qu'on admette, sans restriction aucune, la valeur objective de la raison quand elle affirme les principes premiers ou quand elle raisonne avec une rigoureuse

logique en partant de prémisses certaines. Le même postulat, d'ailleurs, sert de point de départ aux preuves de l'existence de Dieu qui s'appuient sur l'expérience.

Un premier groupe d'arguments n'invoquera, en fait de principes, que ceux d'identité et de contradiction et se ramènera à l'argument ontologique. Un deuxième groupe aura recours au principe de raison suffisante et à ses dérivés. En aucun cas, si je ne me trompe, je ne demanderai de point d'appui immédiat à l'expérience.

*
* *

ARGUMENTS FONDÉS SUR LE PRINCIPE D'IDENTITÉ

1re *formule.* — L'Être *le plus grand possible* existe, car s'il n'existait pas, il lui manquerait quelque chose et on pourrait concevoir comme plus grand encore celui qui ajouterait l'existence à tous les caractères de cet être.

L'idée d'un être le plus grand possible dépourvu de l'existence est une idée contradictoire.

2e *formule.* — L'Être *absolument parfait* existe, car, s'il lui manquait l'existence, il lui manquerait une perfection et il ne serait plus absolument parfait.

L'idée d'un être absolument parfait dépourvu de l'existence est une idée contradictoire.

3e *formule.* — L'Être *infini* existe, car, s'il n'existait pas, il lui manquerait l'existence, et par là même il serait fini.

L'idée d'un être infini dépourvu de l'existence est une idée contradictoire.

4e *formule.* — L'Être *nécessaire* existe, car des deux propositions opposées : l'Être nécessaire existe, l'Être nécessaire n'existe pas, la première est analytique et vraie, la seconde est absurde et fausse. En effet, en remplaçant le mot nécessaire par sa définition, on obtient les deux propositions :

L'Être qui ne peut pas ne pas exister existe.

L'Être qui ne peut pas ne pas exister n'existe pas.

On voit alors clairement ce qu'il faut choisir. On ne peut même pas remplacer la négation par un doute et dire : *il est*

possible que l'Être nécessaire n'existe pas, car ce serait dire : l'être qui ne peut ou ne pourrait pas ne pas être peut ou pourrait ne pas être.

L'idée d'un être nécessaire dépourvu de l'existence est une idée contradictoire.

5e *formule.* — L'Être *dont l'essence enveloppe l'existence* existe, car, s'il n'existait pas, c'est qu'il ne lui serait pas essentiel d'exister. On ne peut pas concevoir un triangle sans trois angles ; de même, on ne peut pas concevoir comme n'existant pas un être que l'on concevrait comme ayant essentiellement l'existence.

L'idée d'un être essentiellement existant dépourvu de l'existence est une idée contradictoire.

6e *formule.* — L'être est, le non-être n'est pas ; ce qui est, c'est l'être, ce qui n'est pas, c'est le non-être. Donc l'Être, dans la plénitude du sens de ce mot, l'être à qui rien ne manque de ce qui est de l'être, existe. S'il n'existait pas, il serait le non-être : l'être serait le non-être !

L'idée de l'Être n'étant pas est une idée contradictoire.

Conclusion générale. — Il faut absolument que l'esprit rejette toute idée où il perçoit de la contradiction ; il faut absolument qu'il obéisse au principe d'identité. Il faut donc affirmer : l'être le plus grand possible, l'être parfait, l'être infini, l'être nécessaire, l'être à qui il est essentiel d'exister, l'*Être* existe.

ARGUMENTS RECOURANT AU PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE

Ces arguments, au lieu d'appliquer directement un principe à une idée, appliquent un principe à un principe : le principe de raison suffisante ou celui de causalité, soit au « principe de possibilité », soit à celui de raison suffisante lui-même. J'appelle principe de possibilité une affirmation rationnelle de même nature que les autres vérités premières, que l'on invoque explicitement en Logique formelle, implicitement un peu partout ; il se formule : tout ce qui n'est pas contradictoire est possible.

1er *argument.* — Tout ce qui en soi n'est pas contradictoire

est possible, or tout être est identique à lui-même, c'est-à-dire non contradictoire ; ce qui est contradictoire n'est pas de l'être. Donc tout être est possible. Donc, *il existe une puissance qui s'étend à tout l'être, car ce qu'aucune puissance ne peut faire est absolument impossible.*

Il existe donc une puissance infinie et, comme l'idée de puissance est celle d'une manière d'être, il faut dire qu'il existe un être d'une puissance infinie. Il faut même avoir soin de mettre dans cette idée de puissance tout ce qui lui est nécessaire pour être capable de tout faire, tout ce sans quoi elle pourrait être impuissante : notamment l'intelligence, la toute-science, etc...

2e *argument.* — La contradiction, c'est l'affirmation et la négation de l'être sous un même rapport. Là où l'affirmation est seule, sans négation, il ne peut y avoir de contradiction. Donc l'être *purement positif* ne peut pas être contradictoire et impossible ; il ne peut pas ne pas être possible ; sa possibilité est nécessaire, entière, absolue.

Or l'être sans négation, avec la plénitude positive de l'être, c'est l'être infini. L'infini est donc absolument, nécessairement possible. Mais il ne peut exister que par lui-même et nécessairement, sans cela il serait fini. *L'être qui n'existe que par lui-même n'est possible que s'il existe.* S'il n'existait pas, en effet, il ne pourrait arriver à l'existence, il ne serait possible, que si un autre être pouvait le produire, ce qui est en contradiction avec sa nature infinie, absolue, ou en sortant par lui-même du néant, ce qui est condamné par le principe de causalité.

Ainsi, l'être infini est essentiellement possible, or il n'est possible que s'il existe, donc il existe.

3e *argument.* — « Tout est intelligible », dit la raison en formulant un de ses principes directeurs, celui de raison suffisante. Donc la valeur de ce principe lui-même est intelligible. A quelle condition pouvons-nous le concevoir comme ayant une certitude absolue ? Ce n'est pas en considérant qu'un certain nombre de choses sont actuellement comprises, *intelligées* et même que le nombre en va croissant avec les progrès de la science. S'il n'y avait que cela, le principe exprimerait un désir, une espérance, une perspective, non une certitude. Et pour troubler cette belle confiance, il suffirait de remarquer

les mystères auxquels se heurte la philosophie, plus ambitieuse parce que plus pleinement docile au principe d'intelligibilité, mais plus déçue que la science.

Un seul fait peut donner la certitude à ce principe en lui donnant un contrôle adéquat : c'est que tout soit compris, que tout vienne d'une intelligence ou tout au moins s'y reproduise. Mais l'idée de connaître (comprendre, c'est connaître les raisons des choses, leurs liens, leur ordre) est essentiellement l'idée d'une relation entre un objet qui se fait connaître et un sujet ou esprit, en qui l'objet se reflète en quelque sorte. De plus l'esprit est lui-même un être avant d'avoir connu et tout en connaissant. L'être se montre ainsi de toute manière logiquement antérieur à la pensée. Par suite, l'être est intelligible parce qu'il s'est fait connaître et s'est connu tout entier. Cette plénitude de l'intelligence dans la plénitude de l'Être, c'est Dieu. L'affirmation de Dieu est l'explication nécessaire, adéquate du caractère absolu de la loi d'intelligibilité.

4° *argument.* — Le principe de finalité est la forme la plus parfaite du principe de raison suffisante, puisque la fin est la cause des causes et la raison la plus « explicative ». Or il suppose également la dualité et l'adéquation primitive de l'être et de la pensée.

La fin est un effet futur qui agit dans le présent et y détermine le choix et l'emploi des moyens. Elle est donc d'une certaine manière future et d'une certaine manière présente. Or c'est sous la forme réelle qu'elle est future, il reste donc qu'elle soit présente sous la forme idéale. Et, en effet, on ne conçoit une fin à tout que si tout est pensé dans ses rapports avec une fin et employé de telle sorte que tout soit un moyen.

L'universelle finalité a pour condition d'avoir été pensée, voulue, organisée : il y a donc une pensée, une volonté, une puissance qui dominent tout l'être.

*
* *

DISCUSSION DES OBJECTIONS

1re *Objection.* — L'existence n'est pas une perfection : quand on conçoit une nature comme ayant une certaine perfection

le concept de cette nature est le même, qu'on la croie réalisée ou non.

Réponse. — 1° On pourrait discuter pour savoir si l'existence n'est pas quelque chose qui *achève* (*perficiens*) une nature conçue comme simplement possible et, en un sens, lui donne une perfection.

2° En toute hypothèse, le fait d'avoir l'existence par soi-même, l'*aséité,* est une indépendance et une puissance qui constituent indubitablement une perfection. A l'absolu qui a sa raison d'être en lui-même on ne peut pas égaler le relatif qui l'a en un autre être. Or c'est l'*aséité* qu'on attribue à l'être parfait, comme à l'être le plus grand possible ; le concevoir relatif serait le concevoir moins parfait, moins grand.

2e *Objection.* — L'Être nécessaire n'est pas le Dieu personnel plutôt que la substance du monde.

Réponse. — 1° Chaque argument *a priori,* comme chacun de ceux qui s'appuient sur l'expérience, est en effet incomplet et n'envisage Dieu qu'à un point de vue restreint.

2° La nécessité est un aspect de Dieu qui en entraîne immédiatement un autre, l'éternité : l'être qui ne peut pas ne pas être est toujours.

3° La nécessité semble entraîner aussi l'aséité. L'être nécessaire ne peut être que par lui-même ou par un autre être nécessaire. De celui-ci, il faut affirmer la même chose et ainsi de suite jusqu'au premier être de la série. Mais c'est précisément ce premier être que visait l'argument, les autres n'ayant qu'une nécessité subordonnée, non absolue et même à démontrer.

4° La nécessité, l'éternité, l'aséité semblent impliquer l'infinité, car l'être qui a en lui-même toute sa raison d'être n'a pas de raison d'être limité, or ce qui n'a pas sa raison d'être peut et même doit être nié. Inversement, *si un être limité pouvait avoir en lui-même sa raison d'être, rien ne prouverait* a priori *qu'en face d'un être limité quelconque, homme, astre, fossile, etc., nous devions chercher en dehors de lui sa raison d'être.*

3e *Objection.* — Pourquoi l'être nécessaire ne serait-il pas une série éternelle, nécessaire, infinie d'êtres nécessaires s'engendrant les uns les autres ?

Réponse. — 1° Une série infinie réaliserait le nombre infini, ce qui est absurde.

2° En reculant ainsi l'explication, on n'en donne en réalité aucune et on va contre le principe d'intelligibilité.

3° Dans l'hypothèse d'une série infinie d'êtres nécessaires, l'aséité n'est en aucun des êtres pris à part. Serait-elle dans la série ? Mais d'autre part il faut choisir entre ces deux affirmations : *a*) la série a sa raison d'être dans les individus qui la composent ; *b*) les individus ont leur raison d'être dans la série. Or cette seconde affirmation est inadmissible : la série n'est qu'un rapport et un rapport dépend des termes qu'il unit. Ainsi donc, l'aséité n'est nulle part ni dans les parties ni dans le tout, tout est produit « ab alio » et si vous considérez l'ensemble, la série, vous ne pouvez lui découvrir aucune raison d'être.

4° Enfin, à supposer la série des êtres nécessaires réalisée, finie ou infinie, il faut encore expliquer pourquoi l'être existant par lui-même se réaliserait sous la forme d'une multiplicité d'êtres finis, plutôt que sous la forme d'un être unique, infini et simple. « Non sunt multiplicanda entia sine necessitate », dit un adage qui est en réalité un principe de la raison. Celle-ci en effet est essentiellement un besoin d'unité (1).

On pourrait vouloir répondre ceci : nous disons que l'être se réalise sous forme d'une multiplicité d'êtres finis parce que précisément l'expérience nous montre ces êtres : ils composent le monde.

A quoi je répliquerais : De quel droit identifier l'être nécessaire, dont la raison affirme *a priori* l'existence, avec les êtres que révèle l'expérience, et où la raison ne découvre rien de nécessaire ?

4e *Objection.* — L'argument ontologique passe indûment de l'ordre idéal à l'ordre réel.

L'être que je *conçois* comme ayant la nécessité, la perfection, etc., je le *conçois* comme ayant l'existence, c'est logique ; mais de là il ne s'ensuit pas qu'il existe. Ainsi je *conçois* un triangle comme ayant *réellement* trois angles, cela ne prouve

(1) La raison est tellement le besoin d'unité qu'elle enfante des systèmes où elle se nie elle-même, pour se satisfaire, malgré les protestations de l'expérience. Ce tour de force paradoxal est réalisé dans l'empirisme : l'expérience de la conscience atteste la présence en moi de l'expérience et de la raison, mais pour faire disparaître cette dualité, on réduit la raison à l'expérience et voilà le besoin d'unité satisfait ! Pour éviter ce « suicide », il aurait fallu obéir aux deux tendances de la raison, et non à une seule.

pas qu'il existe. Je *conçois* les Iles Fortunées comme ayant *toutes les perfections,* cela ne prouve pas qu'elles existent; de même pour le Pégase parfait dont parlait Gassendi.

Réponse. — 1° Le triangle est un exemple mal choisi ; l'idée de Dieu (et ses synonymes) est la seule qui contienne l'idée d'existence.

2° Les Iles Fortunées, si elles ont *toutes* les perfections ne sont plus des îles ; de même le Pégase parfait serait plus et mieux qu'un cheval. En effet, une île, un cheval sont choses *finies,* on ne peut donc pas leur attribuer toutes les perfections, la perfection *infinie.* L'infinité, la perfection absolue n'appartiennent qu'à un être dont le concept n'est encore en rien « délimité » « déterminé », au sens étymologique de ces mots.

3° *Toutes les affirmations de la raison sont un passage de l'ordre idéal à l'ordre réel.* Prenons divers exemples :

a) De ce que *idéalement* je ne *conçois* pas un être contradictoire, un cercle carré, j'affirme que *réellement* il n'en existe pas.

b) De ce que *idéalement* je ne *conçois* pas un commencement absolu, c'est-à-dire sans cause, j'affirme que *réellement* tout ce qui commence a une cause.

c) De ce que *idéalement* vous, lecteur, ne *concevez* pas qu'une pure matière inconsciente, par exemple une feuille de papier se couvre à elle seule de lignes noires représentant des phrases françaises intelligibles, vous concluez que *réellement* une intelligence a présidé à la rédaction de ces pages.

d) De ce que *idéalement* je ne *conçois* pas que si la plante a comme modes la raison et la liberté, elle ne puisse pas ou ne veuille pas les manifester, j'en conclus que *réellement* elle ne les a pas.

L'esprit humain n'entre en rapport *direct* avec le réel que dans l'expérience interne ou externe. Dans la connaissance rationnelle, il n'est en rapport *direct* qu'avec l'idéal, je veux dire avec ses idées, et *indirectement* avec le réel, objet de ses idées.

Si, en soutenant que la raison connaît « sub ratione entis », les scolastiques veulent dire qu'elle est, dans ses idées, en rapport *direct* avec le réel, l'objection que je réfute n'existe plus. Conclure d'une idée à la réalité ne serait plus un passage de

l'idéal au réel, — à moins qu'il n'y ait une exception en faveur ou plutôt au détriment de l'idée de Dieu.

4° La *seule* différence entre l'argument ontologique et les autres arguments de la raison c'est que ceux-ci ont un certain point d'appui dans l'expérience, et l'argument ontologique n'en a aucun.

Mais ce point d'appui empirique des autres affirmations rationnelles est *absolument insuffisant* à les justifier. C'est même ce qui permet de réfuter les systèmes purement empiristes. Ainsi l'expérience ne saisit directement la cause réelle qu'en moi, par la conscience, et la raison affirme, en vertu des impulsions « idéales » ou intellectuelles auxquelles elle obéit, que partout et toujours, même dans le domaine des sens, ce qui commence d'exister a une cause. De la constatation d'une seule cause réelle, je passe à l'affirmation d'un nombre rigoureusement indéfini de causes.

De même, dans les autres preuves de l'existence de Dieu, de la réalité des êtres finis, je conclus, en vertu des exigences ou des évidences (1) *idéales* de ma raison, à la réalité de l'Être infini.

Ainsi donc, s'appuyant sur un *réel* étroitement limité, ma raison s'élance *idéalement* vers l'infini et l'affirme réel, et cependant j'ai en elle pleine confiance ; pourquoi n'aurais-je pas confiance en elle lorsque, en présence d'une idée *unique en son genre* (2), elle va directement de l'idéal au réel ?

(1) Pour exprimer le travail rationnel, on emprunte des métaphores tantôt aux sensations visuelles (ex. évidence, clarté), tantôt aux sensations musculaires (ex. saisir, comprendre) ; on *imagine* la vérité soit comme une lumière, soit comme quelque chose de ferme, de fort, que l'on prend ou qui vous prend. Au fond ces expressions sont synonymes.

(2) Les autres idées sont obtenues par une *abstraction* (c'est-à-dire une certaine analyse) suivie d'une *généralisation* et, — si les idées les plus générales sont les premières connues, — d'une *synthèse* guidée par l'*expérience*. L'idée de Dieu est obtenue par une *abstraction* suivie d'une *négation* et d'une *synthèse* exigée par la *raison*. Ainsi devant le fait d'un père cause de ses enfants et effet lui-même du grand-père, l'*abstraction* ne retient que le rapport de causalité ; on ajoute une *négation* formelle, et on conçoit ainsi un être cause d'autres êtres, mais n'étant lui-même l'effet d'aucune autre cause, c'est-à-dire une cause première. La raison oblige ensuite à attribuer d'autres caractères à cet être qui ne peut pas posséder uniquement la puissance causale. On aboutit à une idée *pure*, *concrète*, *singulière*, *pure* en ce qu'elle ne comporte par elle-même aucune image, pleinement *concrète* puisqu'elle représente l'être dans sa plénitude, absolument *singulière*, puis-

Cet acte de confiance en ma raison sera le plus complet que je puisse faire ; mais il est légitime car, si je le refusais, de quel droit accorderais-je les autres ?

5° Si l'argument ontologique ne prend pas son point d'appui sur le réel, ne se rattache en rien à l'expérience, il s'harmonise avec les autres opérations rationnelles, en particulier avec les autres preuves de l'existence de Dieu, lesquelles s'appuient en partie sur le réel. S'il est original, il n'est ni isolé ni disparate.

C'est d'ailleurs une preuve suprême de l'existence de Dieu que d'aboutir à Lui, quel que soit le point de départ que l'on adopte : l'idéal ou le réel, la pensée la plus concrète ou l'abstraction la plus subtile, l'esprit ou le cœur, le vrai ou le bien, le monde extérieur ou l'âme humaine, la raison individuelle ou la raison collective... Si Dieu est la raison de tout, ne faut-il pas que toutes les directions de la pensée et de l'être convergent vers Lui ?

5e *Objection.* — L'argument, du moins certaines de ses formes, part de l'idée d'un être à la fois un, simple et infini. Mais cette idée est à rejeter *a priori*. En effet, l'être a des formules opposées et incompatibles qui ne permettent de concevoir *l'infinité de l'être* que dispersée sous la forme d'une *multiplicité et d'une diversité infinies des êtres ;* ainsi, l'esprit et la matière, l'amour et la haine, etc., etc. Chacun de ces êtres et de ces modes exprime une forme *positive* de l'être ; de chacun il faut dire qu'il *n'est pas* l'autre, et l'on marque ainsi l'opposition qu'il y a entre eux et qui rend contradictoire leur identification en un seul être.

Si l'être infini et simple était possible, les êtres finis ne pourraient avoir d'autre diversité que d'être inégaux et diversement groupés. Ainsi, un même liquide peut être réparti entre des récipients inégaux et diversement groupés. Mais il n'y a là qu'une diversité de *quantité* et de *rapports,* tandis que les êtres réels présentent des diversités de *qualité* ou de nature.

Ainsi donc, la conception d'un être infini et simple est contradictoire ; par suite, toutes les argumentations qui la pren-

que cet être est unique et profondément différent des autres. Les autres idées au contraire sont abstraites, générales, se groupent en genres et en espèces, et ne deviennent concrètes et singulières que par le concours des *images*.

nent pour point de départ, quelle que soit leur rigueur logique, sont vaines et sans valeur aucune. C'est le cas de répéter : à un crochet peint sur un mur, on ne peut suspendre qu'une chaîne peinte.

Réponse. — 1° Cette objection ruinerait également toutes les thèses qui prennent l'idée d'infini, soit comme point de départ, soit comme point d'arrivée. Je pourrais donc, à la rigueur, laisser à une théodicée complète le soin de la résoudre, toutefois je vais essayer d'y répondre.

2° Il faut se méfier des comparaisons spatiales, comme celle du liquide réparti en plusieurs récipients. Elles peuvent faire nier les faits les plus évidents : ainsi l'adage « donner et retenir ne vaut », exact dans la transmission des objets matériels, est faux dans l'ordre spirituel, par exemple dans l'enseignement ; il ne peut non plus s'accorder avec le fait si universel de la causalité.

3° Il ne faut pas confondre plus ou moins inconsciemment « simplicité » et « pauvreté » : tout en restant simple, l'Être infini est assez « riche » d'être pour pouvoir se reproduire en des êtres indéfiniment nombreux et variés. La manière dont cette multiplicité et cette diversité se retrouvent « *éminemment* » dans l'être infini a quelque chose de mystérieux. Cependant, alléguer le mystère n'est pas ici une manière d'esquiver la difficulté, puisque la raison elle-même proclame que l'infini ne peut être que mystérieux pour un esprit fini.

D'ailleurs, même dans le domaine fini, se retrouvent des mystères qui permettent de se faire une idée de celui que nous venons de rencontrer. La causalité est un mystère, la synthèse en est un autre. Dans l'être-cause, on peut dire à volonté que l'être-effet s'y trouve et ne s'y trouve pas. Il n'y est pas comme un objet placé dans une boîte, il y est d'une certaine manière puisqu'il en vient ; mais quelle est cette manière ? La synthèse chimique renferme les éléments dans l'unité nouvelle et véritable de l'être synthétique ; et, cependant, ces éléments ne sont plus eux-mêmes. L'eau a une unité, une homogénéité, une simplicité relative et toutes ses propriétés caractéristiques, aussi indubitablement que l'oxygène et l'hydrogène pris à part ont chacun unité, homogénéité, simplicité relative et proprié-

tés spéciales. Des éléments au composé, on ne trouve pas seulement la différence de *quantité* et de *rapports* dont parle l'objection, mais aussi celle de *qualité*. Comment les éléments sont-ils dans l'ordre synthétique? Mystère. Du moment où l'analyse et la synthèse sont perçues par un même mode de connaissance, il faut bien cependant lui accorder une égale confiance dans les deux cas.

4° En même temps que certaines diversités, l'être présente une homogénéité fondamentale qui permet de porter sur lui les affirmations universelles qui sont les principes de la raison : L'être est identique à lui-même ; l'être est et a « raison d'être ». Cette homogénéité rigoureusement *universelle,* applicable même à Dieu, se complète par des homogénéités inégalement restreintes qui correspondent aux diverses *vérités générales.*

Si l'on n'admettait pas cela, on pulvériserait l'être en êtres complètement hétérogènes ; auquel cas la connaissance de l'un ne servirait en rien à la connaissance des autres ; il n'y aurait même plus de raison de leur attribuer ce caractère commun d'être des êtres.

Dans les exemples qu'on nous donne, il n'y a pas hétérogénéité absolue. L'esprit et la matière ont cela de commun d'être des principes d'action, des forces, d'enfermer une certaine multiplicité dans l'unité. L'amour et la haine sont deux sentiments opposés par leur objet ou leur direction plus que par leur nature; la haine, a-t-on dit, n'est qu'un amour retourné.

5° L'objection ramène à tort la diversité à la contradiction. Il y a contradiction à dire : l'être est non-être ; il n'y en a pas à dire : l'être A n'est pas l'être B. Remarquons qu'il n'est pas pas possible de transformer cette seconde formule négative en une positive calquée sur la première, et de dire A = non B. En effet, on pourrait ajouter C = non B et par suite on obtiendrait C = A. On aboutit à cette absurdité parce qu'on a cherché à caractériser *positivement* un être par une *négation* — ce qui constitue une tentative absurde.

6° *Objection.* — L'être infini ne peut être *parfait,* parce qu'il réunit des formes à la fois positives et mauvaises. Si on a pu ramener à être purement négatives certaines sortes de mal, on

ne peut y ramener tout au moins la *douleur*. Celle-ci n'est pas seulement l'absence d'un plaisir, elle est un *état positif*. Donc, ou bien la douleur se retrouve de quelque manière en Dieu, et il n'est pas parfait ; ou bien elle ne s'y retrouve pas, et il n'est pas infini.

Cette objection subsiste alors même qu'on établirait que la *cause* de la douleur *est négative*, qu'elle est une impuissance de l'être qui souffre. Cette cause de la douleur ne peut se trouver en Dieu, donc l'effet ne s'y trouvera pas non plus et quelque chose de positif manquera totalement à l'être qu'on dit infini.

Réponse. — Il semble bien indéniable d'une part que la douleur est quelque chose de positif et, d'autre part, que rien de positif ne peut être étranger à l'Être infini. L'objection me paraît donc embarrassante ; voici, cependant, quelques réflexions capables d'y apporter au moins un commencement de solution que d'autres esprits pourront compléter.

1° La douleur est-elle essentiellement une imperfection ? De ce que la jouissance attire notre sensibilité, tandis que la souffrance lui répugne, devons-nous concevoir, au point de vue rationnel, le premier état comme essentiel à la perfection et excluant le second ?

Il semble que ces deux états ne se distinguent que dans leurs formes superficielles, à la façon dont les couleurs n'apparaissent que grâce à la dispersion de la lumière blanche. Ils se fondent au contraire dans les phénomènes intenses, tels que les « ivresses », les « extases », où les mots plaisir, douleur, paraissent également impropres. Le plaisir devient alors comme douloureux ; la douleur donne une certaine satisfaction et se fait rechercher ardemment. Le bonheur de Dieu doit être *austère* et *intense*. Sa béatitude ne doit pas consister à jouir « béatement », ni follement, ni froidement, mais *ardemment ;* du moins ce dernier adverbe me semble le moins impropre.

2° Pour que l'infini s'identifie au parfait, il faut que l'être soit le bien, suivant la thèse classique : *ens et bonum convertuntur*. Or cette affirmation est le postulat essentiel du dogmatisme et par là même de la valeur de la raison. En effet l'esprit *aspire* à posséder la vérité avec certitude, c'est un fait

indéniable et qui se retrouve caché, mais très réel, jusque dans l'âme des sceptiques. Que l'esprit *puisse* arriver à ce but, voilà qui est rigoureusement indémontrable, puisque, pour raisonner, il faut d'abord admettre cette puissance. Nous devons donc, *a priori, croire* que nous sommes capables d'arriver à la vérité ; nous devons avoir confiance que le monde est *bien* fait et que nos aspirations fondamentales ne sont pas décevantes.

On dira peut-être que si nous n'avons pas le moyen de *démontrer* le dogmatisme, nous pouvons du moins en *expérimenter* la vérité et que cela suffit pour le justifier intellectuellement.

A quoi je répondrai que l'expérience nous fait connaître également des succès et des échecs ; par exemple, certaines prévisions se réalisent et d'autres ne se réalisent pas. Or, si les premières nous montrent la conformité entre nos pensées et la réalité, les secondes nous en montrent le désaccord. Pourquoi nos succès prouvent-ils que nous sommes *bien* faits et nos insuccès ne prouvent-ils pas le contraire, au point de nous laisser dans le doute ?

Alléguera-t-on que le nombre des succès est plus grand que celui des échecs et encore que l'optimisme naturel à l'homme ne tient compte que des premiers ?

Dans ce cas, le dogmatisme et l'optimisme ne sont plus qu'une affaire de tempérament et non des vérités métaphysiques absolues. Notre confiance est à la lettre une « outrecuidance ». On sera dogmatique jusqu'au jour du découragement, et voilà tout ; nos certitudes sont provisoires, c'est-à-dire ne sont plus des certitudes.

On voit que essayer de douter du principe : « l'être c'est le bien », est aussi désastreux pour l'esprit que de montrer quel que défiance à l'égard du principe d'identité ou de raison suffisante. C'est d'ailleurs un effort inutile et contradictoire.

On a appelé *principes directeurs de la connaissance,* ces deux vérités universelles : l'affirmation du bien est *le principe directeur de la vie totale,* y compris la vie intellectuelle. Nous obéissons à ces lois dès l'origine ; nous ne les connaissons par réflexion que tardivement, lorsque, remarquant que « nous sommes embarqués » et en route depuis un certain temps, nous remontons par la pensée vers le point de départ.

Douter de Dieu et de son identité avec le Bien, c'est, logiquement, douter de tout ; mais cette idée du Bien renferme les idées du développement et de l'ordre plus que celle du plaisir, exclut celles du désordre et de la mutilation plus que celle de la douleur.

7e *Objection.* — L'être *infini et réel* manquerait d'une perfection qui est précisément la perfectibilité, le développement autonome, la conquête d'un accroissement d'être par l'effort interne de l'être actuel. C'est là une perfection que des êtres finis possèdent et peuvent seuls posséder. Le réel infini serait donc fini et, par là-même, contradictoire. Réellement et actuellement fini, Dieu ne peut être conçu infini que idéalement et potentiellement.

Réponse. — Il faut reconnaître :

a) Que la puissance de grandir est quelque chose de positif et qui, cependant, ne peut pas se trouver en Dieu.

b) Que le perfectionnement d'un être peut être conçu comme provenant de lui-même et non comme ayant une cause purement extérieure, à la façon dont les couleurs s'ajoutent à la toile du peintre.

Mais on peut répondre à l'objection :

1° Il faut analyser de plus près ce qui fait la valeur de ce pouvoir interne de grandir. Elle vient d'une maîtrise anticipée de l'être à conquérir. L'Être réel et présent domine déjà et possède en quelque manière l'être qu'il produira. Supposez qu'il n'y a pas, dans l'être considéré, cette sorte de maîtrise anticipée ; ne gardez dans l'esprit que l'idée de l'être tel qu'il est et l'idée de la future réalisation d'un complément d'être, sans que rien dans l'être actuel prépare et contienne de quelque façon ce complément. Puisque cet être futur ne vient pas du dedans, il ne peut venir que du dehors ou du néant. Venu du dehors, il ne réaliserait pas ce développement immanent que vous vantez dans l'être fini et regrettez de ne pas trouver en Dieu ; venu du néant, il nous ferait renoncer au principe de causalité.

Il reste donc que la perfection de l'être en progrès vient d'une possession anticipée et incomplète de son être futur. Elle ne peut donc être opposée à la possession actuelle et complète telle qu'elle est réalisée dans l'être infini.

2° L'objection a peut-être son explication dans une altération des idées par les images.

On se représente peut-être la possession de l'être par Dieu, comme un repos, un laisser-aller, quelque chose d'énorme, mais comme alangui et inerte : on voit un océan qui remplit lourdement les dépressions de l'écorce terrestre. Il faudrait bien plutôt évoquer l'image d'une colonne, d'une plante, d'un homme qui se dressent malgré la pesanteur. Dieu possède l'être par une sorte d'effort puissant, calme, absolument exempt de tout caractère pénible, sans lutte mais sans mollesse ni inconscience. Il est véritablement un *acte pur* au sens moderne du mot acte, aussi bien qu'au sens aristotélicien.

Sous cet aspect Dieu possède ce caractère positif que l'on admire chez les finis perfectibles. L'*aséité* n'est pas un simple fait ou un caractère négatif que traduirait mieux le mot *absolu* (*ab-solutum*), c'est une maîtrise forte, entière et éternelle de l'être.

3° La puissance créatrice de Dieu est inépuisable, son fonctionnement n'est ni nécessaire ni même utile à aucun degré au point de vue de Dieu. Il est nécessaire et utile aux créatures. Mais à ce titre l'être infini de Dieu est en quelque sorte surabondant et sa générosité pourra être aussi libre et aussi désintéressée que large et indéfiniment variée. Il sera une source intarissable de perfection en chaque créature par elle et avec elle.

8e *Objection.* — Ces arguments ne sont pas purement *a priori :* ils partent d'un *fait de conscience :* la confiance de la raison en ses principes premiers, et arrivent à dire que cette confiance que nous expérimentons ne s'explique que par l'existence de Dieu.

Réponse. — Distinguons la confiance que j'éprouve de la valeur objective qui en est l'objet : cette confiance est un fait psychologique, cette valeur est un fait métaphysique. Or les arguments s'appuient directement sur le fait métaphysique et n'ont avec le fait psychologique qu'un rapport indirect ; tout comme le calcul de la surface d'un champ s'appuie directement sur ce qui en est l'objet, indirectement sur les sensations visuelles.

Mais on pourrait reprendre l'objection en essayant de réduire le fait métaphysique au fait psychologique. Les principes, dirait-on, n'ont pas de valeur propre, toute celle qu'ils ont vient de la confiance que nous leur accordons.

Je répondrais : si cette confiance ne se justifie pas par la valeur de son objet, ou bien elle ne se justifie pas du tout ou bien elle se justifie par la valeur du sujet confiant. Dans le premier cas je renonce évidemment à prouver l'existence de Dieu ou de n'importe quelle loi scientifique ou philosophique ; comme je l'ai dit, les arguments de la théodicée, surtout les arguments purement *a priori,* exigent une confiance entière en la raison.

Dans le second cas, la valeur du sujet confiant ne peut être établie que par l'examen de ses actes ou de son origine. Or les pensées du sujet sont tantôt vérifiées, tantôt démenties ; de ce côté-là, le contrôle n'établit rien de décisif et laisse plutôt un conflit entre la confiance naturelle et la défiance acquise. Cherchons donc du côté de la cause. Celle-ci, *a priori,* ne peut être supposée que bonne ou mauvaise ou mêlée de bien et de mal. Bonne, elle donne à notre confiance une garantie absolue. Mauvaise, elle en fait un leurre et un piège. Imparfaite, elle nous laisse dans l'hésitation et le doute. Notre confiance postule donc que la cause première soit bonne, et en elle-même, et dans ses œuvres. Par suite l'objet de notre confiance a la valeur que nous lui attribuons. Et nous voilà revenus par une voie indirecte à ce fait métaphysique que l'on avait voulu éliminer.

Attaquer la valeur de la raison, ou, ce qui revient au même, celle des principes premiers, c'est renouveler le « sophisme du crétois », puisque c'est à la raison elle-même que l'on fait dire : « Croyez-moi, il ne faut pas me croire. » L'esprit s'efforce vainement de prendre cette attitude contradictoire. La parole que la raison nous adresse est au contraire : « Croyez-moi, il faut continuer à me croire. » Cette parole, si elle ne constitue pas une démonstration, est dans la logique de la loyauté. Elle s'harmonise d'ailleurs avec un état de chose que la raison n'a pas créé, qui a pour lui d'exister et de s'expliquer rationnellement par un créateur parfait.

9e *Objection.* — Ces arguments renouvellent le cercle vicieux de Descartes appuyant, d'une part, la preuve de l'existence de Dieu sur la raison ou les principes premiers et, d'autre part, la valeur de la raison ou de ses principes sur l'existence de Dieu.

Réponse. — On confond l'ordre ontologique et l'ordre psychologique, qui sont l'inverse l'un de l'autre. Nous sommes comme placés au premier étage d'un édifice ; ce qui nous soutient immédiatement et dont nous sentons directement la solidité, c'est le plancher que nous touchons de nos pieds. Ce que nous découvrons, c'est la présence d'un rez-de-chaussée et d'un fondement et nous en postulons la solidité sans pouvoir la contrôler directement. Nous la concevons d'ailleurs à l'image de celle que nous expérimentons directement, et cependant c'est cette solidité lointaine qui explique celle qui est proche de nous.

De même ce qui nous apparaît tout d'abord et nous donne l'impression d'une solidité absolue, ce sont les principes premiers et, dans l'ordre psychologique, ils sont un fait premier (non cependant sous leur forme abstraite) à partir duquel nous connaîtrons toute chose.

Mais ce qui est une simple pensée de l'esprit peut être un *guide pour l'esprit* sans être une *raison des choses*. Et même, puisque la pensée révèle l'être mais se révèle elle-même dépendante de l'être, un principe ne peut être une explication objective ; il ne peut être qu'une lumière subjective et non une cause réelle. C'est dans la lumière rayonnée, arrivée jusqu'à nos yeux, et par elle, que nous voyons le foyer d'où elle émane. La lumière-effet révèle la lumière-cause, mais ne la produit pas. La valeur de l'œuvre prouve celle de l'ouvrier, mais ne l'explique pas. La valeur des principes prouve Dieu, mais ne l'explique pas ; au contraire, c'est par Lui qu'elle s'explique.

10e *Objection.* — On ne pense l'infini que parce qu'on a déjà découvert son existence à l'aide d'arguments appuyés sur l'expérience. C'est donc en dernière analyse sur ces arguments que notre certitude repose ; les démonstrations *a priori* n'y ajoutent rien.

Réponse. — 1° Une idée peut se détacher en quelque sorte de son origine et être envisagée en elle-même dans sa compréhension naturelle.

2° Logiquement l'idée de Dieu précède la recherche et la découverte de son existence. Elle subsiste lors même qu'on doute de cette existence ou qu'on la nie.

3° Cependant quiconque n'admet pas Dieu ne pense pas pleinement l'idée de Dieu ; c'est cela même que l'argument ontologique établit. Les autres arguments montrent qu'on ne pense véritablement et pleinement ce que sont les êtres ou les faits de ce monde qu'en les considérant comme rattachés à Dieu.

Conclusion générale. — Si nos analyses sont exactes et nos raisonnements logiques, il faudra reconnaître aux arguments purement *a priori,* à l'argument ontologique en particulier, une valeur égale à celle des autres preuves de l'existence de Dieu. On n'en fera jamais une preuve populaire, mais ce n'est pas nécessaire. Qu'elle convainque les métaphysiciens, cela suffit.

A. BOUYSSONIE.

L'ÉTAT ET LA QUESTION OUVRIÈRE[1]

Messieurs,

C'est un sujet immense que j'aurais à traiter devant vous sous ce titre, et les courts instants dont je dispose me permettront à peine d'en tracer les grandes lignes, de poser les principes de la matière. Du moins, convient-il avant tout de préciser les termes du problème et de nous fixer sur ce qu'il faut entendre par ces expressions : État et question ouvrière.

On désigne parfois par le mot État la nation souveraine, indépendante, le corps social, organisme naturel, complexe et vivant, dans lequel chaque homme joue le rôle de molécule, corps qui a ses lois propres, ses formes historiques, son âme même, peut-on dire en songeant à la société religieuse qui anime et transforme la société civile : pour prospérer, cet organisme doit avoir à sa tête des autorités sociales, sous quelque gouvernement que ce soit. Mais il est un autre sens du mot et c'est lui qu'il faut appliquer en notre matière : l'État est le pouvoir politique, important mécanisme qui a des devoirs envers la société pour qui il est fait et n'a de droits vis-à-vis des particuliers qu'en vue de remplir ces devoirs. Et cet État peut être anarchique et tyrannique, s'il ruine, au sein de la société, les hiérarchies naturelles pour leur en substituer de factices : tel l'État révolutionnaire créé par le sophisme philosophique, fondé sur l'égalité des individus et la puissance du nombre.

Quant à la question ouvrière, c'est, pour les familles vivant du travail manuel et de son salaire, la question de leur subsistance, et non pas d'une subsistance quotidienne, individuelle

(1) Conférence donnée à la Réunion des Étudiants (Conférence Saint-Thomas), 104, rue de Vaugirard.

et strictement matérielle, mais du pain à fournir aux enfants incapables de travailler ou à garder pour le temps de la vieillesse, bien mieux de ce qui est nécessaire pour conserver à l'ouvrier sa complète dignité d'homme, de citoyen, de chrétien. On voit du premier coup d'œil combien multiples sont les aspects de la difficulté. S'agit-il d'assurer du travail aux ouvriers, on traitera de l'apprentissage, des bureaux de placement, de la protection du travail national. Envisage-t-on le travail lui-même et sa rémunération, que de points délicats à étudier : réglementation du contrat de travail ; jugement des contestations qu'il soulève ; fixation du salaire ; propriété des instruments ; hygiène et sécurité des travailleurs ; surveillance des ateliers ; limitation des heures de labeur et de chômage légal, surtout pour les faibles, les femmes et les enfants ; garanties contre les incapacités de travail; assistance et assurance en cas d'accidents, de maladies, d'infirmités ou de vieillesse, etc. ! C'est presque toute la question sociale qui est en jeu, question de mœurs plus que de lois : il faut déterminer les devoirs du patronat et garantir la dignité de l'ouvrier sans méconnaître ses obligations.

La société est intéressée au plus haut degré à la solution de la question ouvrière. Pour elle, le foyer et l'atelier sont deux éléments indispensables à maintenir. Il lui faut, écrites ou non, des lois qui règlent le travail et conservent le foyer. Tout comme la propriété, le travail a ses droits. Il ne suffit pas, par exemple, de constater, en économie politique pure, les effets déprimants de la concurrence sur le taux des salaires ; il faut protéger le travail, organiser l'atelier comme la famille qu'il a mission de nourrir. L'atelier a besoin d'ordre, de sécurité, de stabilité ; il doit correspondre aux exigences de la vie, non seulement individuelle, mais collective, familiale d'abord, puis sociale. Et dès lors, l'État, le pouvoir politique, ne peut négliger la question ouvrière : instrument au service de la société, responsable de la paix sociale, il doit empêcher que l'ordre public et la richesse nationale soient compromis. Mais qu'aura-t-il à faire, quel sera son rôle ? Cela dépend évidemment des circonstances, mais il importe de poser les principes dont l'État devrait toujours s'inspirer dans ses interventions.

I

L'organisation du travail la plus favorable à la paix sociale repose sur le régime corporatif. Celui-ci, en effet, se prête admirablement à la fixation amiable des conditions du travailleur, rend possible, sans demander une trop lourde contribution au Trésor public, la création de ressources pour l'ouvrier aux périodes de son existence où il ne gagne rien personnellement ; c'est le meilleur régulateur du jeu des forces industrielles et des perturbations économiques. Dans une société normalement organisée où la loi divine est dominante et le travail honoré comme un devoir pour chaque homme, l'État devra donc encourager et développer ce régime corporatif. Il favorisera la création d'organismes sociaux compétents, leur reconnaîtra autorité et indépendance dans leur domaine en réduisant au minimum son rôle propre : les groupes professionnels s'administreront librement par des conseils par eux choisis, tandis qu'il prendra à sa charge la police générale, de façon à faire respecter par tous les lois du pays, à assurer la tranquillité publique et la sécurité du travail. En pareille hypothèse, comme le disait à la Chambre M. de Gailhard-Bancel dans la séance du 16 juin 1901, l'État joue un rôle présidentiel, mais non providentiel. Tout le monde y gagne et l'État plus que tout autre, car il évite de lourdes responsabilités. Sans doute, les conditions d'applications du régime varieront suivant les temps et les lieux : il y a là une question d'adaptation au milieu. Mais, sous ces formes changeantes, le régime demeure, répondant aux exigences les plus rigoureusement scientifiques et aussi bien aux proportions énormes de l'industrie moderne qu'aux modestes métiers du moyen-âge, tout en fournissant dans l'ordre politique les meilleurs éléments de stabilité et de compétence à un gouvernement représentatif. La solution de la question ouvrière se trouve dans les corporations autrefois et aujourd'hui dans les syndicats ou associations.

En pareille circonstance, beaucoup de questions difficiles ne se posent même pas pour l'État, pouvoir politique, parce qu'elles

se résolvent d'elles-mêmes. La société religieuse du moyen-âge en est un exemple. Le droit du travail alors se formulait dans ce qu'on appelait les « bonnes coutumes du métier », jalousement conservées comme la plus respectable des traditions par des professionnels étroitement unis et pénétrés de l'esprit de justice et de solidarité. En matière d'apprentissage, les règlements de métiers garantissent efficacement le droit reconnu à l'apprenti d'être traité comme fils de prudhomme et bien enseigné; les jurés d'abord, puis les prévôts, sont chargés d'en assurer l'exécution. De l'avis de tous les hommes compétents, les corporations alors remplissaient un rôle de justice et de protection et elles savaient employer des procédés qu'on nous présente aujourd'hui comme des conceptions ultra-modernes, tel le contrat collectif de travail avec fixation d'un salaire minimum dont nous trouvons un exemple en 1270. Il n'était pas alors question de retraites ouvrières à constituer pour l'État. Non que les vieillards fussent délaissés ou qu'on reconnût, au contraire, aux ouvriers, un droit légal au pain de ses vieux jours. Mais toute sécurité était assurée, de ce chef, par deux institutions : la famille et la corporation. L'unité familiale, très fortifiée par l'État féodal qui l'attachait au sol, était ancrée dans les mœurs et se prolongeait au sein de la corporation qui associait les chefs de famille. Le soin des vieillards incombait à la famille avant tout, puis à des institutions sociales, à la seigneurie, à la paroisse, aux corporations surtout, riches d'ailleurs (n'est-ce pas aux frais des corporations de Poitiers qu'a été constituée l'armée que Jeanne d'Arc a conduite à Orléans?) et généreuses pour leurs membres. Il y avait là, en législation comme en morale, une stricte obligation pour ces familles et ces corps, et chacun défendait ses droits, les corporations ne permettant pas aux parents de rejeter sur elles la charge pécuniaire quand ils étaient en situation de la supporter. Les devoirs au reste étaient réciproques, et l'individu n'avait pas le droit de vivre vis-à-vis du groupement en rebelle ou en égoïste; il en était alors exclu, mis au ban de la profession, et la puissance publique sanctionnait les décisions des autorités professionnelles. Cependant, sur tout le territoire français, l'Église avait organisé un système d'assistance pour les pauvres et

d'instruction pour la jeunesse dont nous n'avons pas l'équivalent aujourd'hui. Bref, le rôle du roi se bornait à faciliter la libre administration de ces républiques professionnelles : son autorité, au caractère surtout familial, n'intervenait qu'en cas de conflit, à titre de souverain juge de paix, d'arbitre suprême et désintéressé.

L'orgueil révolutionnaire ne pouvait supporter un pareil état de choses. Dans la conception nouvelle de la société, l'individu déifié ne dépend plus de personne; il n'a à tenir compte ni de la loi divine, révélée ou naturelle, ni du droit historique ou du droit des gens. La loi humaine, œuvre de la majorité des citoyens, peut tout et la société cède le pas à l'État omnipotent, imposant à la masse les volontés de quelques-uns au nom de la souveraineté de l'homme. C'est le règne de l'individualisme et du nombre, supprimant comme factieux tout corps intermédiaire entre le citoyen et l'État. La Révolution a tué la corporation comme la famille : il est défendu de s'associer à peine de mort et, quand on objecte à Chapelier, rapporteur de la loi, que les associations étaient secourables aux ouvriers, il répond : « C'est à l'État, et non pas aux associations, à donner du travail à ceux qui en manquent, des secours à ceux qui en ont besoin. » Un nouveau régime s'établit pour le travail, dit « de la liberté du travail », aussi mal approprié que possible à l'accomplissement des fins providentielles. Il est fondé sur la concurrence illimitée, et toutes les relations économiques sont soumises à la loi de l'offre et de la demande, loi brutale fonctionnant à l'inverse de la loi naturelle puisque la rémunération baisse pour la classe ouvrière à mesure qu'augmentent ses besoins et que le travailleur isolé est condamné au salaire minimum et au chômage forcé. Le paupérisme naît et le prolétariat besoigneux tombe à la merci des entreprises capitalistes. Des organisations corporatives sous une forme quelconque eussent réglé les conditions matérielles et morales du contrat de travail et du travail lui-même, recréé les bonnes coutumes d'atelier. Mais tous les éléments formant l'atelier sont dans un état d'individualisme absolu. Le contrat de travail est tout léonin faute d'égalité de situation entre les parties, et les coalitions ou les congédiements en masse d'un côté, de l'autre, les grèves im-

puissantes et brutales, ne sauraient le rendre plus équitable. Chacun cherche à gagner le plus tôt possible, il n'y aura donc plus d'apprentissage, et le plus possible de suite ; or, comme le salaire figure à titre de simple élément dans les frais de production, on impose aux faibles un labeur exagéré, aucune garantie n'existe en cas de maladie ou d'accident, et l'ouvrier vieilli, usé, est écarté sans qu'il soit question pour lui d'une retraite. C'est la lutte âpre, odieuse, pour la vie strictement matérielle.

Cette absence de justice et d'humanité dans la pratique de la question ouvrière est préjudiciable au bon ouvrier, surtout s'il a une famille, mais elle ne l'est pas moins au patron qui souffre de la même insécurité. La société en subit le contre-coup, car l'antagonisme permanent entre intérêts qui devraient s'harmoniser engendre la guerre de classes et prépare les bouleversements. Quant à l'État, chargé de maintenir la paix publique, il a fort à faire pour pacifier les conflits, sans compter qu'à défaut de familles et de groupements professionnels secourant les misères individuelles, il doit organiser à grands frais des services d'assistance et de prévoyance, ce qui n'est guère de son ressort. Dans de telles circonstances, il fallait parer vaille que vaille à la désorganisation générale et les patrons l'ont compris les premiers. Pour créer entre la direction et la main-d'œuvre des liens durables, les grosses entreprises ont établi des institutions patronales suppléant à l'absence d'institutions corporatives : caisses de retraites, de secours, de prévoyance, en intéressant parfois les ouvriers à leur gestion. Les compagnies de chemins de fer notamment ont, à l'exemple de l'État vis-à-vis de ses fonctionnaires, constitué, par contrat obligatoire, à leur personnel une retraite à l'aide de retenues sur les salaires et d'un versement patronal représentant jusqu'au huitième de l'ensemble des salaires ; elles secourent ainsi les familles nombreuses et assurent un demi-traitement aux vieillards. C'est avec ce patrimoine commun un retour véritable, quoique détourné, au régime corporatif. Malheureusement, ces institutions, décriées par les socialistes qu'elles gênent, sont méconnues par les ouvriers dont la dignité se déclare blessée par elles ; surtout elles ne sont possibles que dans la grande industrie et, ainsi restreintes,

deviennent fâcheusement une prime à la désertion des campagnes. Par ailleurs, les mutualistes ont fait ce qu'ils ont pu ; mais leur action, si excellente soit-elle, ne remédie qu'imparfaitement à la situation : un prélèvement sur le salaire sans complément fourni par la production est insuffisant pour constituer la retraite ouvrière qui s'impose dans la mesure où elle est nécessaire pour assurer l'existence humaine.

Bref, avec les progrès matériels et le développement des appétits dont quelques-uns au moins sont légitimes, les besoins se sont accrus ; à mesure que dans les masses ont diminué l'esprit religieux et l'honnêteté professionnelle, les réclamations se sont faites plus fréquentes et plus âpres. Certains ouvriers rêvent une réorganisation sociale du travail par la direction de toutes les industries remise à l'État, après socialisation de tout le capital et des instruments de travail, système affreusement rétrograde qu'on leur a fait prendre pour une nouveauté. Beaucoup sont disposés à la violence, à la lutte contre les capitalistes. Il y a là un danger public qu'a augmenté la liberté des syndicats et des associations, chose excellente en soi pourtant. C'est que les ouvriers ont employé cette liberté à leur profit avec bien plus d'enthousiasme que les patrons et ceux-ci, entraînés dans le mouvement plus par la force que par la conviction, conserveront difficilement dans la direction du travail, après en avoir eu le monopole, la part qui leur est légitimement due. C'est qu'aussi ces associations entre ouvriers ou entre patrons, si elles sont conclues dans un but d'hostilité, rendront la lutte plus violente en transformant les escarmouches du passé en batailles rangées entre des troupes cohérentes et unies. Nous courons donc au socialisme démocratique avec deux issues également déplorables : l'anarchie ou le césarisme. Qui va pouvoir remédier à une telle situation et comment ?

Hélas ! il nous faudrait des autorités sociales compétentes pour commander, appuyées sur la tradition et parlant au nom de la loi divine pour se faire obéir. Or, l'Église n'est plus écoutée et nous n'avons plus que des autorités politiques représentant une légalité purement humaine et changeante. Seul, dans notre désorganisation actuelle, l'État représente une force vraiment sérieuse ; son intervention est parfois nécessaire, elle peut

être efficace. Dès lors, beaucoup lui demandent de prendre franchement la direction complète de ce service social, de réglementer les questions de salaires et de retraites comme de soulager les misères au moyen de l'assistance publique. Et il est entré dans cette voie. Les lois dites sociales se multiplient pour la protection du travail, ainsi que les prescriptions détaillées, minutieuses, consacrant la surveillance des agents de l'État. Beaucoup applaudissent à ces innovations, qui se refusent à voir la perturbation apportée en une matière exigeant du tact et de la souplesse par l'intervention, entre employeur et employé également intéressés à l'entreprise, d'un fonctionnaire à l'esprit bureaucratique, lié par un texte précis. Quelques-uns même voudraient pousser plus loin dans cette voie, convaincus un peu naïvement que l'État assume de telles fonctions par pure nécessité et à titre temporaire, que, dès que l'éducation du peuple sera suffisamment faite, il abdiquera son rôle de tuteur et de père de famille universel pour laisser toute liberté d'action aux organes collectifs nés de l'initiative privée. Pour ma part, je rends hommage aux efforts tentés et surtout aux intentions de leurs auteurs, mais je ne saurais admirer les procédés adoptés. On va, à mon sens, à l'encontre du but à atteindre, on fait du travail à rebours.

Comment croire, en effet, qu'un État démocratique et centralisé comme le nôtre pourrait, le voulût-il même, abandonner la direction d'un service constituant pour lui un instrument remarquable de puissance et de domination? Comment espérer des Français, habitués depuis trois cents ans à s'en remettre au Pouvoir du soin de gérer leurs intérêts généraux, qu'ils s'ingénieront à organiser eux-mêmes quelque chose dont l'État s'est déjà chargé? Au lieu de préparer l'avènement du régime corporatif, la législation et la réglementation actuelles, inspirées par l'esprit individualiste, révolutionnaire, anticatholique, appliquées dans ce même esprit par des hommes qui, par ailleurs, travaillent à ruiner la famille et tous les éléments de force sociale, fortifieront davantage encore l'omnipotence tyrannique de l'État; le socialisme d'État en est la conclusion forcée avec aggravation de la guerre de classes. Qu'elles restent inappliquées ou se révèlent lamentables dans l'application,

les lois nouvelles feront faillite, il y a tout lieu de le craindre, et ceux-là s'illusionnent qui en attendent de bons effets. Mais ce jugement sévère doit être expliqué, car je ne voudrais pas pouvoir être accusé de critiquer sans fondement, de condamner en bloc là où il y aurait lieu de distinguer, surtout de prêcher la politique des bras croisés en présence d'un mouvement nécessaire qui pourrait, s'il était bien dirigé, réaliser un progrès.

II

Loin de moi l'idée de nier l'utilité, la nécessité même, de l'intervention du législateur et des pouvoirs politiques en notre matière. Je ne me contente même pas avec certains de plaider les circonstances atténuantes et de dire qu'il faut défendre les faibles par n'importe quel moyen tant que les syndicats sont insuffisamment organisés. J'affirme la nécessité d'une telle intervention comme conforme au droit naturel et commandée par l'expérience des siècles les plus chrétiens. Tel est du reste l'enseignement donné par Léon XIII dans l'Encyclique *De conditione opificum*. Telle aussi, je suis heureux de le constater, la doctrine professée par les princes français exilés qui, ayant toujours à cœur les intérêts de la patrie, recommandaient à leurs fidèles, parfois étonnés et un peu rebelles parce qu'imbus des principes révolutionnaires, de préparer une législation ouvrière ayant l'association, le syndicat, pour fondement. Nous la trouvons chez le comte de Chambord dans sa lettre aux ouvriers de Paris, en 1849, et dans son manifeste de 1865 sur la condition des ouvriers, dans le testament politique et la brochure « Une liberté nécessaire » du comte de Paris, dans la déclaration faite le 25 janvier 1900 par le duc d'Orléans. L'action du législateur s'impose pour prohiber, au nom du droit et de la liberté humaine, tout ce qui, en soi et sous un aspect quelconque, est contraire à l'humanité ou à la morale, l'emploi dans l'industrie, par exemple, de substances nocives pour le travailleur ou l'exagération en intensité ou durée du labeur imposé aux femmes et aux mineurs. Elle devrait surtout ren-

dre possible l'organisation par les intéressés d'institutions établissant un lien de solidarité entre des hommes remplissant les mêmes fonctions et gagnant côte à côte leur pain quotidien, d'un patrimoine corporatif pour garantir à chacun la sécurité du lendemain, de moyens de faire respecter les intérêts professionnels. Dans cet ordre d'idées, sauf à regretter que l'initiative en ait été prise par un socialiste, non seulement nous ne devons pas critiquer les conseils du travail inaugurés par M. Millerand, mais nous devons applaudir à leur création.

Seulement, on a vraiment bien peu fait pour permettre aux ouvriers de s'organiser. En théorie, tout le monde, ou à peu près, est d'accord pour reconnaître l'utilité de l'association dans les classes laborieuses. S'ils étaient maintenus dans leurs attributions par un pouvoir public fort, de tels groupements interviendraient efficacement quant à la fixation du taux du salaire, atténueraient le chômage et les grèves, cette plaie du monde du travail. Or les syndicats existent depuis 1884, ils ont été autorisés à regret, et beaucoup voudraient les supprimer comme un danger public. Loin de songer à développer leur action dans leur domaine propre, notre législation individualiste les tient à l'écart des questions professionnelles : comme ils constituent une force et le sentent, qu'à ce titre aussi ils sont flattés par les ambitieux qui veulent s'en servir pour assurer leur fortune, ils font, faute de mieux, de la politique, parfois de la pire. Notre gouvernement d'opinion a besoin d'eux et il en a peur : il leur laissera donc prendre des pouvoirs qu'ils n'ont pas et, s'ils réclament énergiquement, très haut, la mise en liberté d'un ouvrier régulièrement arrêté, il la leur accordera. Mais, précisément parce qu'il y a là une force, nos gouvernants travailleraient sournoisement à la détruire, si l'occasion s'en présentait : M. Briand a été sur le point de le faire au moment de la grève des chemins de fer (dont certains syndicats catholiques, il faut le dire, ont courageusement arrêté l'extension) et nombre de conservateurs auraient applaudi. La politique, cependant, et les politiciens sont surtout en faute. Soit une discussion surgissant dans une usine entre patron et ouvriers : des étrangers à la profession accourent aussitôt pour envenimer le conflit ; c'est la grève bientôt,

la fermeture de l'atelier, pour les artisans la misère et la faim. La controverse d'ordre professionnel devient une guerre de classes ; des violences se produisent, l'agitateur en profite pour devenir député, voire même premier ministre, et, si ses dupes ne se déclarent pas satisfaites du coup, il fera tirer sur les grévistes comme à Narbonne, à Draveil ou à Vigneux. Les vignerons du midi se révoltent ils pour faire supprimer la fraude viticole, on nomme ministre du Travail M. Lafferre, grand-maître de la franc-maçonnerie, défenseur et parent des fraudeurs cause de la rébellion. Voilà comment on se moque pratiquement des ouvriers.

En revanche, le législateur est intervenu dans la matière du travail sous forme d'action positive et directe, réglant et contrôlant mille détails, au risque de ruiner les initiatives charitables et de détruire le bon grain en même temps que l'ivraie. Trop souvent antisociale et funeste par ses dispositions comme par ses lacunes, tout étrangère à l'esprit chrétien, son œuvre est tyranniquement tracassière et parfois demeure inappliquée. Une telle législation est redoutable, surtout établie par un gouvernement démocratique, donc par un gouvernement de parti, qui en confie l'application à ses agents et la met au service des intérêts et des passions du parti. Il ne peut y avoir là un remède approprié aux maux constatés ; tout au plus y verrait-on un pis-aller exceptionnel. A employer le procédé de façon continue, on aboutit à de fâcheuses conséquences : la puissance législative est énervée, la centralisation aggravée, le fonctionnarisme tourne à l'injuste arbitraire.

La loi positive du pays doit être respectée par les citoyens, sinon elle perd tout prestige, toute autorité. Or, on s'illusionne beaucoup sur la portée du texte écrit, sur l'importance et la durée de ses effets. « Le grand art du législateur, a dit J.-B. Say, n'est pas de vouloir que l'on fasse, mais de faire que l'on veuille,... de créer des mœurs. » Le but n'est pas atteint du jour où la loi est faite, fût-elle suivie de règlements d'administration publique immenses. Les textes n'ont de valeur que par la façon dont ils sont appliqués ; c'est même pour cela, soit dit en passant, qu'on apprécie si mal en général les législations étrangères qu'on n'a pas vues fonctionner. Il faut d'abord

que ces textes soient applicables et, en matière économique surtout, des erreurs graves sont toujours à craindre de la part de législateurs incompétents et brouillons, infatués de leur puissance, croyant tout possible au Parlement. Puis l'État doit avoir l'autorité nécessaire pour faire respecter son œuvre; nul ne doit avoir l'impression qu'une protestation plus ou moins violente ou simplement la force d'inertie entravera l'exécution de la loi. Si la règle posée heurte trop ouvertement les mœurs, celles-ci, au lieu de se laisser modifier par elle, lui résistent ouvertement ou passivement et, sous un gouvernement d'opinion surtout, les pouvoirs publics se lasseront vite de lutter : la règle tombera en désuétude. Combien de lois votées depuis trente ans sont tombées dans l'oubli, à l'état de lettre morte ! Où fonctionnent les commissions scolaires de la loi du 28 mars 1882 et, à Paris même, l'obligation scolaire est-elle assurée ? En dehors des améliorations dues aux municipalités et aux œuvres privées, de l'aveu même du service d'inspection, le 17 juillet 1909, la loi du 19 février 1902 sur l'hygiène publique n'est pas observée et, de même, les prescriptions sur la sécurité et l'hygiène des ateliers servent surtout à tracasser les œuvres réputées cléricales. Quant à la loi sur le repos hebdomadaire dont nul ne conteste le principe, elle est tournée de toutes façons, contestée, combattue par ceux-là mêmes qui en doivent bénéficier. Toutes ces réformes se traduisent par une grosse augmentation de charges pour les contribuables et un accroissement du nombre des fonctionnaires, mais leur effet social est presque nul. En même temps l'œuvre législative tombe dans le discrédit. C'est chose forcée : il y a trop de lois, elles procèdent d'autorités incompétentes, elles manquent de souplesse.

Il y a trop de lois. Les lois sociales sont populaires, le Gouvernement et l'initiative parlementaire rivalisent d'ardeur pour en imaginer. Là où il faudrait des règles très simples dont l'application serait confiée à des autorités décentralisées, on rédige des dispositions minutieuses, peu réfléchies d'ailleurs, au besoin contradictoires, sans principe directeur pour les coordonner, et on les rend obligatoires sur tout le territoire français. Alors que la diversité des conditions, des contrées,

des climats, des antécédents et des habitudes exigerait des solutions variées, une règle unique est posée partout, qui s'inspire d'une idée théorique préconçue plus que des intérêts pratiques en jeu : si quelque enquête préliminaire est faite, elle porte uniquement sur de grosses industries ou de grandes villes. C'est la centralisation unitaire dans toute sa force. De même que toutes nos communes, urbaines ou rurales, subissent la même réglementation, des prescriptions inflexibles et toujours identiques à elles-mêmes seront applicables aux ateliers grands ou petits, et le repos hebdomadaire devra être observé de semblable façon dans tous les genres d'industrie, si différents soient-ils. De telles lois sont insupportables ; vouées d'avance à l'insuccès, elles nuisent à la réforme, en soi excellente, qu'elles devaient réaliser.

Prenons pour exemple la loi sur les retraites ouvrières, votée en 1910 et entrée en exécution le 3 juillet 1911, loi sociale par excellence, ardemment désirée par toute une partie de la population, dont le principe est juste dans la mesure où la retraite est fonction du salaire normal. Presque tous les autres pays nous avaient, au reste, précédés dans cette voie. On a voulu faire grand et statuer à la fois pour tous les salariés des deux sexes gagnant 3.000 francs au plus par an, soit pour 17 à 18 millions d'individus bénéficiaires, tant obligatoires que facultatifs, et on a fait procéder hâtivement à l'élaboration des règlements organiques par le Conseil d'État. La loi est mal vue de tous, même des ouvriers, et l'on redoute, non sans de graves motifs, que, si elle est appliquée, elle tue la prévoyance libre, qu'horriblement coûteuse pour les finances publiques, elle rende en outre la lutte entre les classes plus aigüe que jamais.

C'est qu'elle est aussi tyrannique et brutalement obligatoire dans son principe que compliquée et confuse dans ses procédés d'application. Pour la France entière et pour toutes les professions, la somme à verser par l'employé, quel que soit le chiffre de son salaire, est la même : 9 francs, 6 francs ou 4 fr. 50, suivant qu'il s'agit d'hommes, de femmes ou de mineurs de 18 ans ; pour tous l'âge de la retraite est semblable : 65 ans, et aussi le montant de la pension dans chaque catégorie. Ainsi l'on exige pareil versement de l'ouvrier des villes qui gagne

6 ou 7 francs par jour et du journalier breton qui reçoit 1 fr. 50 ; et l'on promet la même pension à l'un et à l'autre, sans songer que la vie est autrement chère à la ville qu'à la campagne. Le premier caractère de la loi est donc l'uniformité. Le second est l'obligation, la contrainte permanente et perpétuelle : la prévoyance n'est pas encouragée et récompensée, comme en Belgique par exemple, elle est imposée à dix millions de Français et sous la forme la moins recommandable, le placement à fonds perdu ; ils devront assurer leurs vieux jours avant de penser à leurs enfants et, s'ils viennent à mourir avant 65 ans, tous leurs versements antérieurs seront, ou à peu près, perdus pour leur famille. Enfin, pratiquement, c'est dans les caisses de l'État, dépensier et besoigneux, qu'iront s'engloutir les sommes énormes versées par les patrons et les ouvriers : aux cinq milliards des caisses d'épargne dont les gens sages s'effraient déjà de lui voir la disposition, viendront s'adjoindre quinze ou seize autres milliards d'ici 80 ans, si la loi sur les retraites est pleinement appliquée. Pour de tels résultats, on demandera à la nation la plus chargée et endettée du monde entier un supplément annuel de 140 millions d'impôts qui, directement ou indirectement, retomberont sur les ouvriers, victimes plutôt que bénéficiaires de la législation nouvelle, et l'on oblige les patrons à se faire les collecteurs pour l'État des versements ouvriers sous forme de retenue sur les salaires, au risque de se heurter à des refus formellement annoncés, ce qui n'est vraiment pas un moyen de diminuer les conflits dans le monde du travail. Enfin les procédés pratiques d'application sont extraordinairement compliqués : on a prévu que, chaque année, par l'intermédiaire des mairies, quatorze ou quinze millions de cartes devraient être transmises des préfectures aux intéressés et remises par ceux-ci aux préfectures ; les maires et les secrétaires de mairie protestent, non sans raison, contre ce surcroît de travail. Telle qu'elle est rédigée, en somme, la loi sur les retraites est vraiment inapplicable.

De fait, jusqu'ici, elle est bien peu appliquée. L'exemple de la loi antérieure sur les retraites des ouvriers mineurs, parmi lesquels il y a 41 0/0 de défaillants malgré le caractère obliga-

toire de la mesure et 78.000 livrets abandonnés sur 289.000, n'a servi à rien. Mais le même phénomène se reproduit. Malgré les efforts inouïs de l'administration et des procédés variés de pression de sa part, malgré les avantages évidents de l'assurance pour les travailleurs âgés qui touchent presque au moment d'avoir droit à la retraite, le nombre des assurés n'est pas très élevé. De l'examen du bilan de la Caisse des dépôts et consignations, le journal *Le Temps* le porte à un million environ. Les préfets, plus optimistes, parlent de six millions de bénéficiaires tant obligatoires que facultatifs; mais ils reconnaissent qu'il y a eu plus de quatre millions d'inscriptions d'office. Tout cela ne témoigne pas d'un enthousiasme excessif et nous sommes loin des 17 ou 18 millions annoncés. Or, ce n'est là qu'un exemple pris entre dix autres lois. Toutes ont les mêmes défauts : elles sont rigides, tracassières et tyranniquement uniformes.

Toutes aussi sont extrêmement coûteuses pour les finances publiques. En matière de retraites ouvrières, des caisses corporatives avaient été proposées comme rouages principaux, les 25 mars 1886 et 8 juillet 1890, par Mgr Freppel et MM. Lecour-Grandmaison, de Mun, de Ramel; l'idée n'a même pas été examinée sérieusement. Toute la direction est confiée à l'État et à ses agents. Or, déplorable chef d'industrie (l'expérience du rachat de l'Ouest en fournit la preuve), l'État n'opère pas avec plus de succès quand il s'ingère dans les questions économiques, professionnelles ou sociales. Il engage à la légère des dépenses énormes qui aggravent encore le poids du budget français, déjà trop lourd. De 184 millions en 1885, nous en sommes venus, rien que dans le budget général, au chiffre de 398 millions en 1908 pour l'assistance publique et nous atteindrons bientôt celui de 500 millions. Réformer est chose bonne, mais le premier souci d'un gouvernement doit être d'assurer la prospérité du pays, non de le ruiner, fût-ce au profit des pauvres. Sinon, comme cela s'est vu en Angleterre par suite de l'application de la *poor law,* certains contribuables, à force d'être pressurés d'impôts, passeront fatalement dans la catégorie des gens à secourir. En tout cas, le flot des assistés augmente déjà sans cesse, et c'est forcé. En principe d'abord, chaque mode d'assis-

tance, du jour où il devient officiel, reçoit moins de subsides privés et volontaires. Puis, avec le relâchement des mœurs et la reconnaissance du droit à l'assistance pour l'individu, la famille trop souvent ne vient au secours des siens que sur la poursuite du Préfet, l'obligation alimentaire semble rayée de notre législation et celle-ci fait, a-t-on pu dire, de la paupériculture. Le département du Nord compte 275.783 inscrits, soit un habitant sur six, sur les listes de l'assistance médicale gratuite. Quant à la loi sur l'assistance aux vieillards, on a écrit que c'était le sabotage en règle. Il devait y avoir 153.000 secourus, il y en a eu 575.000 en 1909, et la part de dépenses pour l'État, évaluée à 4 millions, est montée à 46. Seulement, il y a des septuagénaires ayant soixante ans, des infirmes valides, des sans-ressources rentiers. Sur 49 inscrits d'un seul canton, les inspecteurs des finances en ont compté 40 qui l'étaient sans droit.

Au reste, l'État prétend au monopole de l'assistance et ne tolère dans ce domaine aucun groupement indépendant, surtout s'il a une note religieuse. Ou il incorpore ce groupement dans sa hiérarchie pour s'assurer un nouveau moyen de domination, ou il le combat et le supprime comme dangereux : il veut être la providence universelle. Les écoles libres ne sont pas seules traitées en concurrents gênants et ennemis ; la bienfaisance est elle-même pourchassée et on entend lui rendre l'existence impossible. Pour l'application de la loi des retraites ouvrières, les sociétés de secours mutuels sont admises à regret en théorie, puisqu'on exige d'elles une autorisation spéciale du Gouvernement, écartées en réalité, et par là même un coup terrible est porté à la prévoyance libre. Sans doute, s'il se refuse à faire appel à des groupements volontaires, l'État semble laisser un certain rôle aux pouvoirs locaux ; mais ce sont, là encore, des autorités administratives et, quand le service est départemental ou communal, c'est surtout pour en mettre les frais à la charge des budgets locaux, la direction en est toujours confiée à un agent politique, le Préfet, et l'inspection réservée à des agents directs de l'État.

Ne faut-il pas, en effet, employer une telle force au profit des intérêts du parti, de ses passions et de ses haines ? En matière

d'assistance déjà, de retraites ouvrières peut-être demain, la faveur électorale, les influences politiques prennent une place immense. Dans une seule commune, 90 personnes ont été inscrites sur une liste de secourus à la veille d'un scrutin municipal et 108 au lendemain. On refuse tout secours aux familles dont les enfants fréquentent l'école libre, et certains conseils communaux, à Montpellier et à Cholet par exemple, le déclarent cyniquement. Les inspecteurs des enfants assistés interdisent aux nourriciers d'envoyer à ces mêmes écoles leurs propres enfants, et chacun connaît l'attitude de trop nombreux inspecteurs du travail dans les ouvroirs religieux. Cependant, on expulse les religieux et on confisque le patrimoine ecclésiastique, on frappe d'un droit de 18 0/0 au moins les libéralités faites aux indigents.

Aussi bien, tout cela est forcé. Dans un régime démocratique, le pouvoir appartient fatalement à un parti et, en vertu d'une loi de nature impérieuse, celui-ci veut vivre. Centralisé politiquement et administrativement, il sent le besoin de l'être aussi au point de vue économique et, fondé sur l'élection, il confisque à son profit tous les services assurant un gros maniement d'argent et encore plus d'influence. Vous voulez faire de l'assistance sociale, il fera de l'assistance politique, et toutes les lois sociales tourneront au socialisme d'État. Parmi les trois millions d'assistés, beaucoup sont électeurs et le Gouvernement veut se les attacher, de même qu'il organise les écoles pour former les enfants à sa guise. Peu importe qu'il succombe sous le faix de fonctions trop multipliées et des dépenses qu'elles entraînent ; il y tient parce qu'il y voit des places pour ses créatures, un moyen d'influence sur les électeurs, et il ne veut en abandonner aucune, car il se diminuerait. Puis, comme l'anticléricalisme est la pensée dominante de nos gouvernants et leur cri de ralliement pour leurs troupes, ils se servent de tous les services par eux accaparés à titre d'instruments de guerre contre la religion. J'admire donc la candeur des catholiques qui admettent volontiers pour leurs œuvres pieuses la réglementation et l'inspection de l'État. La chose serait encore possible si l'on pouvait compter, de la part des agents officiels, sur quelque compétence et bonne foi ; mais

on se heurte à l'esprit bureaucratique, ennemi de tout ce qui sort de l'uniformité réglementaire, et à la franc-maçonnerie hostile à tout ce qui est religieux. Toute la législation sociale, dont le principe essentiel est un retour aux traditions de la société chrétienne, est faussée par l'esprit individualiste, révolutionnaire, anticatholique. Les lois ouvrières n'amélioreront guère la situation matérielle des travailleurs ; elles aggraveront leur condition morale et les rapports sociaux.

III

Résumons-nous et concluons d'un mot :

1°) Dans une société normalement constituée, l'État, pouvoir politique, doit se renfermer dans un rôle tout extérieur et presqu'exclusivement négatif : il protégera les institutions sociales, mettra la force publique à leur disposition, assurera la paix générale. Son rôle devient forcément plus actif, mais plus délicat aussi, dans un milieu désorganisé. Même alors, car la matière n'est pas de son ressort, il lui faut réduire son rôle actif au minimum strictement nécessaire et préparer avant tout une restauration sociale fondée sur le respect des principes essentiels et de la loi divine.

2°) Les tendances actuelles sont très favorables à l'extension des attributions de l'État; dès lors, que doivent faire les catholiques? Abonder en ce sens afin d'aller plus vite et s'en remettre à l'État du soin de réaliser les progrès souhaités? Mais ne serait-ce pas favoriser l'avènement du socialisme d'État qu'il faudrait plus tard détruire, non sans difficulté? On perdrait du temps au lieu d'en gagner. Mieux vaudrait, semble-t-il, procéder autrement. Sans s'effrayer de certaines violences, si intolérables soient-elles, de la part de groupements constitués dans une pensée de haine, les catholiques provoqueraient par leurs efforts individuels, leurs exemples, leurs incessantes réclamations, un retour au régime corporatif, ils développeraient les syndicats et briseraient les entraves que des lois hypocrites ont mises à leur action professionnelle. Que les catholiques multiplient les associations ouvrières et y introduisent quelque

idéal et des idées religieuses, ce dont elles manquent le plus et ce à quoi elles aspirent inconsciemment : ils auront fait œuvre grandement utile. Mais, qu'ils y regardent à deux fois, avant de recourir à l'intervention de l'État, dont les intérêts religieux et professionnels pourraient bien avoir moins à profiter qu'à souffrir.

HENRY TAUDIÈRE.

NOTE SUR LES ORIGINES DE L'IDÉE DE RAISON
CHEZ COURNOT

L'idée d'ordre ou de raison est l'une des plus importantes et en même temps des plus fuyantes de la philosophie de Cournot. Il y a donc intérêt à en étudier la genèse, afin d'en préciser la signification.

Quelle est la source de la théorie cournotienne de l'ordre et de la raison ? Historiquement, elle dérive de la philosophie leibnizienne : Cournot le déclare en termes exprès : « Leibniz, écrit-il, est le premier à indiquer nettement le but essentiel de toute étude philosophique, à savoir la conception des choses dans l'*ordre* où elles rendent *raison* (et le mieux raison) les unes des autres : ordre qu'il ne faut confondre ni avec l'enchaînement des prémisses et des conséquences logiques, ni avec l'enchaînement des causes et des effets (dans le sens vrai du mot de cause : L. I, ch. I). Toutes les histoires exactes rendent exactement compte des causes et des effets, tous les traités exacts de géométrie respectent l'enchaînement logique des propositions : après quoi il faut encore que le sens philosophique intervienne pour reconnaître et préférer l'ordre qui exprime le mieux l'enchaînement des faits ou des théorèmes, en tant qu'ils rendent raison les uns des autres (1). »

Cependant Cournot n'accepte pas intégralement le *principe de raison suffisante* tel que le conçoit Leibniz, « le plus vaste génie dont les sciences et la philosophie s'honorent ». L'*Essai* établit avec précision les points communs et les différences.

(1) *Considérations*, t. I, p. 324 — cf. dans *Essai* : § 388 au § 390. Cournot cite sur l'ordre des passages de Leibniz « qui, dit-il, contiennent en germe toute la doctrine que nous avons pris à tâche de développer ». Cf. *Traité des Fonctions*. *Correspondance*.

Leibniz énonce ainsi ce principe : « rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement », et il indique qu'Archimède a employé un cas particulier de ce principe dans son livre *de l'équilibre*. Celui-ci part de ce postulat qu'une balance exactement symétrique demeurera au repos si l'on suspend des poids égaux à ses deux extrémités « parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre (1)». Leibniz oppose ce principe au principe d'identité ou de contradiction, qui est le grand principe des mathématiques, tandis que le principe de raison suffisante serait le principe de la physique et de la métaphysique.

Cournot remarque que l'épithète de *suffisante* appliquée à la raison des choses semble superflue, « car on ne sait ce qu'il faudrait entendre par la raison insuffisante d'une chose » : qu'on dise donc la raison d'existence, la raison objective ou tout simplement la raison des choses (2). — Il fait observer, en second lieu, que cet axiome n'est pas un principe proprement *métaphysique*, puisqu'il trouve son application fréquente en mathématiques, géométrie et algèbre pure : « On peut s'appuyer sur le principe de la raison suffisante pour établir, non seulement des vérités mathématiques, mais des règles de droit, de morale et même des règles de goût ; car c'est évidemment en vertu de ce principe que le goût est choqué de ce qui trouble sans motif suffisant la symétrie d'une ordonnance (3). » Mais

(1) C'est dans la *Theoria motus abstracti* (1670) que Leibniz a employé d'abord le principe de raison sous la forme de *principe de symétrie* (qu'il appelle *loi de justice*).

On trouverait facilement de nombreux exemples de démonstrations par le principe de raison suffisante. Ainsi Newton emploie ce tour de démonstration à plusieurs reprises dans les *Principes* (V. Pars II. Sectio V, Pptio XIX, theorema XIV, casus 1). C'est ainsi encore qu'Euler démontre le principe de *l'inertie*. Supposons un corps en mouvement : « On ne saurait concevoir pourquoi le corps se détournerait de sa route d'un côté plutôt que d'un autre ; donc *puisque rien n'arrive sans raison*, il s'ensuit que le corps en question conservera toujours la même direction. De la même manière, la vitesse du corps ne saurait changer, puisqu'il n'y aurait aucune raison qui pourrait produire un tel changement...» (*Lettre du 1er novembre 1760*. — éd. Cournot, t. I, pp 282 sq.)

Ce principe s'applique partout où il y a symétrie, parité de forme, équilibre. Cournot y fait appel dans sa *thèse de Mécanique* (p. 6).

(2) *Essai*, § 27 — Leibniz accepterait cette remarque.

(3) *Essai*, § 28 — cf. § 265. « Si, pour prouver la règle du parallélogramme des forces, on s'applique sur cet axiome que la résultante de deux forces égales est dirigée suivant la bissectrice de l'angle des forces, parce qu'il n'y aurait pas de

on peut très bien le qualifier de principe *philosophique*, puisque la philosophie s'attache à démêler en tout la raison des choses, et que la philosophie se marie étroitement à toutes les sciences.

Ces critiques extrinsèques sont en quelque sorte des querelles de mots. Sur le fond, Cournot reproche surtout à Leibniz d'avoir donné à son énoncé une forme négative « de manière à en faire un moyen de démonstration rigoureuse, *more geometrico,* par le tour de réduction à l'absurde (1) ». Les propositions négatives ont en effet l'avantage de conduire à des démonstrations formelles par l'exclusion des hypothèses fausses ; mais on ne peut se prévaloir de ces arguments que pour des cas fort simples et comparativement très restreints. A mesure que l'on s'élève en mathématiques du simple au composé, la démonstration *per absurdum* devient de plus en plus incommode ou impraticable, à cause des complications qu'elle entraîne. Le principe de raison suffisante sous sa forme négative ne s'applique qu'à des cas singuliers et exceptionnels, dans des conditions particulières de simplicité et de symétrie. Par exemple, la résultante de deux forces égales appliquées à un même point est dirigée suivant la bissectrice, à cause de la symétrie du système et du plan (2). Ce principe au sens leibnizien sert également à fonder la mesure du temps : « Si toutes les circonstances sont les mêmes, la clepsydre se videra toujours dans le même temps, parce qu'il n'y a aucune *raison* pour que l'accomplissement du même phénomène exige, tantôt une portion de la durée, tantôt une autre (3) ».

Mais restreindre le principe de raison à cet usage, c'est laisser de côté ses plus importantes applications, et négliger son rôle de principe régulateur et dominant. L'esprit cherche la raison positive des choses et ne se contente pas d'éliminer les

raison pour qu'elle inclinât plus vers une composante que vers l'autre, on n'aura pas plus empiété sur le domaine de la Métaphysique que lorsqu'on s'appuie en géométrie sur cet axiome, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. » Ici encore Leibniz serait d'accord avec Cournot. (*Correspondance*, ch XVI, p. 382, en note.)

(1) *Essai*, § 388.

(2) *Essai*, § 27.

(3) *Traité*, § 54.

conditions qu'elles ne sauraient remplir (1). Envisageons par exemple le principe des indiscernables : pour Leibniz, il est impossible que deux choses exactement semblables coexistent. En effet, si deux objets A et B étaient rigoureusement identiques, ils seraient indiscernables et il n'y aurait pas de raison suffisante pour que A ne fût pas à la place de B et B à la place de A : l'hypothèse est inadmissible. Voilà comment Leibniz raisonne conformément à son axiome. Mais on peut formuler sur la même question un jugement positif. Il n'y a pas dans la nature deux objets parfaitement semblables, parce que les combinaisons qui interviennent pour produire les individus et leurs particularités étant sans nombre, il est, sinon rigoureusement impossible, du moins infiniment peu probable, c'est-à-dire *physiquement impossible*, que l'on tombe à la fois sur deux combinaisons rigoureusement identiques. La simplicité de la combinaison qui amènerait l'exacte ressemblance, parmi une infinité de combinaisons fortuites, est la raison pour laquelle cette combinaison ne se réalise pas (2). La démonstration indirecte de Leibniz contraint l'esprit sans l'éclairer, tandis que le tour direct satisfait l'esprit, bien qu'il lui procure une certitude moindre.

L'esprit ne saurait être enfermé dans les limites étroites de l'application d'une règle négative comme la maxime leibnizienne. A défaut des démonstrations rigoureuses, il y a des appréciations, des inductions fondées sur des probabilités qui tiennent lieu de preuves logiques; l'intelligence saisit les analogies, les connexions des choses, et les motifs de préférer telle explication ou tel ordre rationnel à tel autre (3).

(1) Au point de vue historique, l'interprétation que Cournot donne du principe leibnizien de raison n'est pas rigoureusement exacte. (Cournot est d'ailleurs excusable : il n'est pas historien et ne pouvait pas connaître tous les textes sur la question). Car Leibniz : outre le *principe de symétrie* et le *principe des indiscernables* qui sont en quelque sorte des formes négatives du principe de raison en tire des corollaires positifs : le *principe de la simplicité des lois de la nature* ou le *principe de l'économie* (réaliser le maximun d'effets avec le minimum d'efforts et le *principe de continuité* ou principe de l'ordre général (cf. Couturat : *Logique de Leibniz*). En croyant dépasser Leibniz, Cournot ne fait que le retrouver.

(2) *Essai*, § 289. — L'exemple de Cournot est mal choisi : sa démonstration même paraît négative, peut-être parce qu'il s'agit de prouver une vérité négative. Mais ce genre de démonstration n'est-il pas *essentiellement négatif?*

(3) *Essai*, § 28.

Le principe de raison suffisante avec la signification leibnizienne n'est que la formule du bon sens : comment Cournot a-t-il été amené à lui donner cette remarquable extension? Il a sans doute été influencé par ses méditations sur le calcul des probabilités et spécialement sur le théorème de Bernouilli, méditations qui sont à la base de la plupart de ses idées (1). Le calcul des probabilités repose sur la distinction des causes accidentelles ou fortuites et des causes régulières ou permanentes. L'influence toujours agissante des causes permanentes s'étend sur toute la série des épreuves, tandis que les causes accidentelles régissent chaque épreuve individuellement et varient d'une épreuve à l'autre. Les effets dus à leurs variations irrégulières se compensent et disparaissent dans le résultat moyen d'un grand nombre d'épreuves. En sorte que les causes accidentelles concourent efficacement à la production de chaque événement, mais n'influent pas sur la mesure de sa possibilité. L'objet essentiel des recherches de statistique est l'élimination des causes accidentelles et l'investigation des causes permanentes.

Pour Cournot, la statistique est une science, et *une science d'observation* (2). Il la définit « la science qui a pour objet de recueillir et de coordonner des faits nombreux dans chaque espèce, de manière à obtenir des rapports numériques sensiblement indépendants des anomalies du hasard, et qui dénotent l'existence des causes régulières dont l'action s'est combinée avec celle des causes fortuites (3) ». En effet, la statistique nous révèle l'existence d'*un principe de compensation* « qui finit toujours par manifester l'influence des causes régulières et permanentes, en atténuant de plus en plus celle des causes irrégulières et fortuites qui agissent avec une parfaite indépendance sur chaque cas isolé ». Son but éminent est « l'investigation des causes qui régissent les phénomènes de l'or-

(1) Cf. Tarde : « Il semble que l'idée de Cournot lui ait été surtout suggérée par la statistique. » (*La Philosophie sociale de Cournot*, p. 214.)

(2) *Exposition*, pp. 181 et 185.

(3) *Idem*, § 103. Cf. la définition plus simple de l'*Essai*, § 332. La statistique comprend « toutes les recherches qui ont pour objet de recueillir des faits particuliers en grand nombre, afin de démêler des influences ou des dispositions constantes à travers les effets des causes accidentelles et variables ».

dre physique ou de l'ordre social (1) ». La statistique permet de déterminer soit la *chance d'un événement* (mesure de sa possibilité), soit la *valeur moyenne* d'une quantité variable, susceptible d'osciller fortuitement entre certaines limites, soit enfin la *loi de probabilité des valeurs,* en nombre infini, qu'une quantité variable est susceptible de prendre, sous l'influence de causes fortuites (moyennes entre les mesures et les observations). Dans tous les cas, elle introduit l'ordre au sein de l'expérience, elle remonte aux données primitives, elle décompose les hasards entés les uns sur les autres, bref, elle démêle les causes permanentes des faits par l'élimination des causes accidentelles : le mot « cause » étant pris avec toute la latitude d'acception qu'il comporte dans la langue commune (2). Sans doute, les résultats tirés des observations statistiques ne s'imposent pas rigoureusement : ils reposent sur des jugements conjecturaux ou simplement probables, capables pourtant en certains cas de forcer l'adhésion des esprits réfléchis : « En tout cas, si l'expérimentation ainsi faite pouvait induire quelquefois en erreur, à cause des caprices du hasard, *elle conduirait communément à des conséquences vraies ;* et l'on ne doit pas se priver du moyen d'investigation le plus fécond, parce qu'il ne comporte pas cette certitude absolue que, d'ailleurs, l'homme atteint si rarement (3). »

La statistique s'applique aux faits de l'ordre physique et moral, comme à ceux de l'ordre social et politique : « Des phénomènes qui s'accomplissent dans les espaces célestes peuvent être soumis aux règles et aux investigations de la statistique, comme les agitations de l'atmosphère, les perturbations de l'économie animale et comme les faits plus complexes encore qui naissent, dans l'état de société, du frottement des individus et des peuples (4). » L'importance de la statistique s'accroît même dans le passage des sciences physiques aux sciences naturelles, et des sciences naturelles aux sciences sociales : « Le nombre des cas où la confirmation expérimentale et posi-

(1) *Idem*, § 120.
(2) *Idem*, p. 182, n. 1.
(3) *Idem*, § 120.
(4) *Idem*, § 105.

tive n'est praticable que par le procédé statistique doit singulièrement s'accroître dans le passage des sciences physiques aux sciences naturelles (1). »

Comme la statistique s'étend à tous les ordres de phénomènes et qu'elle dégage partout les causes permanentes ou les *raisons* des faits de leurs causes individuelles, elle fournit la notion la plus générale pour l'interprétation de la nature. Cournot fut frappé de l'universalité des applications de la statistique ; et comme, d'autre part, il avait réfléchi sur l'importance méthodique de l'idée du hasard, il n'hésita pas à considérer la statistique comme l'équivalent aveugle de la réflexion du philosophe qui démêle, parmi la complexité des faits, les lignes maîtresses et le dessin général. Le philosophe et le savant s'attachent à éliminer le fortuit de nos connaissances, ils n'arrivent à la vérité que par l'élimination des causes d'erreur ; la statistique opère de même, en quelque sorte mécaniquement : elle traduit dans ses courbes les résultats généraux dégagés des oscillations dues aux influences accidentelles, elle révèle la *forme* ou l'ordonnance générale des phénomènes.

Ce rapprochement entre le but de la statistique et la tâche du philosophe est si évident que Cournot se sert des mêmes termes pour caractériser l'un et l'autre. Dans la note du paragraphe 104 de l'*Exposition*, il montre que l'irrégularité de structure d'un dé est la *raison* (et non la cause) de la fréquente apparition d'une des faces. Chaque jet dépend du point d'application, de la direction et de l'intensité variable de la force impulsive : à la longue, ces causes irrégulières s'annulent autour de la loi qui dérive de la forme régulière du dé agissant sur tous les coups. Ici, la raison est une cause *inerte* et *passive* qui domine toute la série des forces capricieuses intervenant à chaque jet. La philosophie de l'histoire opère exactement la même sélection entre les caprices humains ou les accidents du sort, *causes* des événements successifs, et les résultats généraux, dégagés de toute succession chronologique, qui rendent *raison* de la masse des faits. Les causes sont des actions, des forces douées d'une énergie propre. Mais « ce

(1) *Essai*, § 332.

que la critique historique doit mettre en évidence, ce sont, le plus souvent, des *résistances passives,* des *conditions de structure et de forme* qui prévalent à la longue et dans l'ensemble des événements sur les causes proprement dites, sur celles qui interviennent avec le mode d'activité qui leur est propre, dans la production de chaque événement particulier (1). » — « Les monarques, tribuns, législateurs, guerriers, diplomates, interviennent à titre de *causes efficientes* dans la détermination de chaque événement pris à part... Le philosophe qui méprise le fait et qui ne se soucie guère de l'accident et du fortuit... distingue entre les caprices humains, *causes des événements* et la *raison des événements* qui finit par prévaloir sur les caprices de la fortune et des hommes (2). »

Ce ne serait pas être infidèle, nous semble-t-il, à la pensée de Cournot, que de se représenter toute l'histoire comme un damier immense dont les hommes sont les pièces. Si l'on n'envisage qu'un court fragment du jeu gigantesque qui a commencé avec l'apparition de l'homme et qui durera autant que l'humanité, on n'aperçoit que chaos et confusion ; des forces brutales en lutte avec des forces intelligentes, sans ordre ni règle ! Mais si l'on observe une portion suffisamment étendue de la partie, on voit apparaître dans ce règne du caprice et de la fantaisie individuelle quelques lignes maîtresses ; sous le choc des vagues protéiformes dont le détail irait à l'infini, on voit se dessiner le lit du fleuve. Finalement, la constitution humaine, dans ses traits essentiels, prévaudra sur tous les accidents historiques ; l'histoire se rationalise peu à peu, parce qu'elle a pour agents des êtres raisonnables et qui se dégagent de plus en plus de l'animalité ; le monde marche vers une stabilité sans cesse croissante où les conditions démographiques et économiques de la structure des sociétés, ainsi que les exigences rationnelles de l'homme, finiront par masquer les agitations individuelles. La forme générale de l'activité humaine s'accuse toujours davantage, et les forces personnelles, à l'origine capricieuses, se nivellent progressive-

(1) *Considérations*, t. I, p. 11.
(2) *Idem*, t. I, p. 12.

ment : il s'établit un niveau moyen des esprits et une uniformisation parallèle des âmes. Le calcul des masses se substitue à l'étude des grands hommes ! Coup d'œil merveilleux sur le passé, le présent et l'avenir de l'humanité ; croyance optimiste au triomphe final de la raison humaine ! Pour Cournot, la raison en histoire est l'équivalent de la Providence chez Bossuet, bien que la raison n'exclue pas l'intervention de Dieu dans les accidents historiques. Mais, chez le philosophe, cette vue n'est qu'une vaste application du théorème de Bernouilli, une extension de la méthode statistique à la vie totale de l'humanité.

En résumé, l'idée cournotienne de raison a une double origine : elle dérive à la fois de la philosophie de Leibniz et de la philosophie de la statistique. Cette dernière origine en dévoile la faiblesse, si la statistique n'atteint pas l'essence des choses.

F. MENTRÉ.

LE LIBRE-ARBITRE

Sommes-nous, comme les systèmes planétaires, comme la plante et comme la bête, soumis dans l'ensemble et dans les détails de notre activité au déterminisme des lois de la nature, ou bien possédons-nous une volonté libre dont les décisions spontanées peuvent à certains moments dériver et diriger le courant de nos phénomènes de conscience ? Sommes-nous le jouet d'une nécessité inéluctable, ou bien sommes-nous maîtres de nous-mêmes?

Dans la solution de ce problème, la plus grosse difficulté est vaincue lorsqu'on a déterminé la méthode qui convient à un tel objet.

Si l'on interroge le sens commun sur la manière d'étudier les phénomènes de la pensée ou du vouloir, il répondra sans hésiter : Il faut regarder au-dedans de soi, scruter sa conscience, et puis questionner les autres hommes sur ce qui se passe en eux-mêmes lorsqu'ils pensent et veulent. Et la plupart des anciens philosophes et psychologues, qui n'étaient pas hantés par le souci très moderne de penser et de parler autrement que tout le monde, estimaient aussi que les faits de la vie intérieure doivent être étudiés d'abord à l'aide de cet œil intérieur qui s'appelle la conscience. Cependant, il arriva vers le milieu du dernier siècle que quelques psychologues usèrent maladroitement de ce procédé de l'introspection. Or, cet accident coïncidait avec une magnifique efflorescence des sciences de la matière, c'est-à-dire avec le succès des méthodes expérimentales, dites objectives. On s'empressa de décréter que l'introspection n'est pas une méthode scientifique, et que la vie intérieure n'existe pas comme objet de science. Ce fut le triomphe de la science matérialiste.

Cependant, la psychologie ayant la vie dure, il fallut bien

reconnaître qu'elle n'était pas morte sur le coup. C'est alors que survint une armée de physiciens et de biologistes résolus à l'investir et à la réduire en esclavage. On permit à la vie psychologique d'exister, mais à la condition qu'elle se plierait à une adaptation des méthodes d'observation, d'expérimentation et de mensuration objectives de la physique et de la physiologie. Et l'on inventa tout un matériel de laboratoire, et l'on créa pour le moins trois disciplines nouvelles, la psycho-physique, la psychométrie, la psycho-physiologie, et l'on mesura, et l'on pesa, et l'on analysa... quoi? les faits psychologiques? Hélas! non. Ah! sans doute, on nous renseigna à merveille sur quelques-unes des conditions physiques et sur la face physiologique de la vie intérieure, mais du contenu, des caractères, des lois de cette vie *sui generis,* on ne nous dit rien et pour cause! Ni les chronomètres, ni les dynamomètres, ni les microscopes et micromètres, ni les toises, ni les bascules n'atteignent l'intimité du moi. Ne comptons donc pas trop sur les méthodes de la physique et de la biologie pour résoudre un problème de psychologie : nous pouvons bien les employer, mais à la condition de les dépasser.

Le malheur est que, parmi ceux-là mêmes qui ont eu assez de largeur d'esprit pour employer résolument l'introspection, et pour aborder franchement le terrain psychologique, beaucoup y ont apporté encore des habitudes d'esprit ou des préjugés métaphysiques qui les disposaient mal à une étude perspicace et impartiale des phénomènes volontaires. Accoutumés à constater dans la matière, brute ou vivante, un déterminisme rigoureux, c'est-à-dire des enchaînements constants et nécessaires de phénomènes, par exemple la synthèse de l'eau suivant régulièrement l'étincelle électrique dans un mélange en proportion voulue d'oxygène et d'hydrogène, ou la digestion stomacale et intestinale suivant toujours l'absorption d'un aliment par un estomac normal, ils sont exposés à considérer *a priori* le déterminisme comme une loi absolue de l'univers. Si la conscience leur parle de liberté, de rupture inattendue dans la chaîne des phénomènes, ils ne prêtent qu'une attention distraite à son témoignage, ou bien carrément ils le récusent, sous ce beau prétexte qui s'érige parfois en

thèse philosophique : Il est de l'essence de toute science d'être déterministe, donc la psychologie est déterministe ou elle n'est pas.

C'est comme si l'on disait : La pierre du rocher, l'arbre et le fauve de la forêt sont tout entiers soumis à des lois nécessaires et ne sont pas maîtres de leurs opérations, donc l'homme n'agit que par une nécessité inéluctable et n'est pas maître de lui-même. Faut-il voir là un raisonnement inductif? Non, le sophisme serait trop grossier ! C'est plutôt un exemple de métaphysique *a priori*, et de la plus mauvaise ! On se fait à la hâte une conception générale du monde, à partir de quelques données empruntées exclusivement à une science de son choix qu'on érige par décret arbitraire en science idéale. Tel géomètre, par exemple, conçoit le monde comme un enchaînement logique de théorèmes et de définitions abstraites : tant pis pour les lignes réelles qui ne sont pas tout à fait droites, pour les astres qui ne sont pas rigoureusement sphériques, etc., etc. ! De même tel savant, saisi par l'ordre nettement déterminé des phénomènes physiques ou biologiques, concevra tout aussitôt l'univers entier comme un vaste et impénétrable réseau de lois constantes et nécessaires : tant pis pour la conscience humaine, si elle affirme l'intervention d'une force originale et libre dans le courant de la vie intérieure ; ses données seront non-avenues, parce qu'elles n'entrent pas correctement dans le cadre des catégories physico-biologiques. En vérité, de tels procédés seraient de nature à déconsidérer la métaphysique. Mais je me hâte de dire qu'ils ne compromettent qu'un genre de métaphysique. Il en est une autre qui commence par laisser à la psychologie le libre emploi de sa méthode propre, et qui lui apporte ensuite le concours de ses raisonnements sur les données de toutes les espèces d'expérience. C'est à cette métaphysique respectueuse de l'expérience que nous ferons appel tout à l'heure. Revenons, pour le moment, à notre méthode psychologique.

Lorsqu'il fut bien avéré, pour quiconque consentait à voir, que la psycho-physique et la psycho-physiologie, pour intéressantes qu'elles fussent, ne pénétraient pas jusqu'au cœur du phénomène psychologique, on vit surgir toute une pléiade de

vrais psychologues décidés à se servir de l'œil intérieur de la conscience pour étudier les faits de la vie intérieure. Cependant, quel que fût le succès de ces travaux, on continuait, dans les milieux biologiques, à reprocher à l'introspection son infériorité scientifique par rapport aux méthodes des sciences physiques et biologiques. Sans entrer dans le détail de ces reproches — ce qui nous entraînerait trop loin — on doit convenir qu'un perfectionnement de la méthode psychologique était désirable. Or, par l'initiative du professeur Külpe, de Würtzbourg, et d'Alfred Binet, la psychologie vient d'entrer dans une voie nouvelle : la méthode d'introspection expérimentale, dite méthode de Würtzbourg, semble concilier dans la mesure du possible les droits de l'introspection avec les exigences des sciences positives (1). Elle a été appliquée déjà aux phénomènes volontaires dans quatre ou cinq travaux à ma connaissance (2). On n'a pas encore abordé de front, il est vrai, la question du libre-arbitre, mais, dès maintenant, il est remarquable que les cinq auteurs, d'écoles et de nationalités diverses, s'accordent à distinguer très nettement l'activité volontaire du déterminisme des faits biologiques et des associations automatiques d'images.

Mais nous ne sommes pas obligés d'attendre les résultats de cette méthode pour résoudre notre problème (3). Dès maintenant, nous avons à notre disposition : 1° des témoignages de

(1) Cf. J. B. Saulze : La méthode d'introspection expérimentale, *Revue de Philosophie*, 1er mars 1911.

(2) Dr Ach : *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken*, et *Willensakt und Temperament* (Leipzig, 1909) ; — P. Bovet : *La conscience du devoir dans l'introspection provoquée*, Archives de psychologie, mai 1910 ; — A. Michotte et E. Prüm : *Le Choix volontaire*, *ibid.*, décembre 1910 ; — R. P. Boyd Barrett : *Motive-force and Motivation tracks* (Londres, 1911).

(3) Il faut remarquer, d'ailleurs, que la nouvelle méthode est assez difficilement applicable aux actes moraux proprement dits. On ne peut admettre, en effet, que les expérimentateurs s'exposent à provoquer des actes que la morale condamne ; il faudra donc se borner à expérimenter sur des actes bons ou de soi indifférents. M. Pierre Bovet a apporté déjà, dans le travail cité plus haut, une contribution intéressante à la psychologie des faits moraux, sans les étudier eux-mêmes directement, mais en analysant l'attitude des sujets à l'égard de la *consigne* qui leur est imposée du dehors dans n'importe quelles recherches d'introspection provoquée. Méthode ingénieuse qui, utilisant l'analogie de la consigne avec la loi morale, introduit au moins des hypothèses utiles et peut guider le psychologue dans l'étude directe des actes moraux proprement dits !

notre conscience assez nombreux et assez clairs pour nous assurer de la réalité du fait du libre-arbitre ; 2° une raison métaphysique suffisamment éclairée pour confirmer ces témoignages et montrer que, dans le monde donné par l'expérience, le libre-arbitre humain doit avoir sa place.

Il faut bien concéder, cependant, qu'il y a dans l'existence de chacun de nous une multitude de processus psychologiques qui échappent complètement à toute initiative volontaire actuelle et se déroulent automatiquement en nous et comme malgré nous.

Je ne parle pas pour le moment de ces faits proprement physiologiques, comme la digestion, la circulation du sang et la nutrition cellulaire, qui normalement sont tout à fait ou à peu près imperceptibles à la conscience claire. Je n'emprunterai mes exemples d'automatisme qu'au domaine des faits à qui il appartient normalement d'être conscients.

Il y a d'abord le phénomène de la rêverie. Lorsque la tension de notre esprit se relâche, par exemple après un travail intense, il arrive que notre imagination s'engage d'elle-même dans un déroulement d'images, de souvenirs, de paroles intérieures qui s'appellent les uns les autres, sans qu'aucune réflexion vienne arrêter ou dériver ce mouvement : par exemple, nous revivons par le souvenir tous les faits saillants d'une longue période de notre vie : conversations, voyages et spectacles pittoresques, sentiments vifs, projets et travaux. C'est comme un spectacle cinématographique auquel nous assistons sans y prendre part, jusqu'au moment où le sentiment de nous-mêmes avec une pensée antagoniste vient briser la chaîne des souvenirs. A ce moment, nous disons que nous nous ressaisissons : nous rentrons en scène en quelque sorte. Retenons pour le moment de cette brève analyse que la rêverie est un enchaînement automatique de faits de conscience, au cours duquel nous ne sommes pas maîtres de nous-mêmes.

D'autres processus automatiques comprennent deux moments bien distincts et étroitement associés, une représentation, un mouvement musculaire. Par exemple, un sujet hypnotisé reçoit de son hypnotiseur la suggestion d'un mouvement à accomplir :

« Levez le bras », ou bien : « vous levez le bras » ; immédiatement le mouvement s'accomplit, comme un réflexe. A l'état de veille même, notre vie est toute remplie de phénomènes sensiblement analogues : j'ai pris l'habitude de me réveiller au premier son de mon réveille-matin ; maintenant, sans intervention de ma volonté, l'audition du tintement déclenche chez moi les mouvements du lever. L'habitude, la routine, comme on dit en terme péjoratif, transforme d'ailleurs un grand nombre de nos actions ordinaires en phenomènes automatiques. Lorsque nous suivons chaque jour un même chemin pour rentrer chez nous, nous pouvons être occupés d'autre chose sans inconvénients, la simple impression visuelle des maisons, des tournants familiers, commande automatiquement nos mouvements et nous arrivons au but sans effort d'attention ou de choix.

Dans les exemples précédents, le plaisir, la douleur, les émotions diverses interviennent sans doute et peuvent même s'élever à une grande intensité. Mais ces phénomènes affectifs sont entremêlés aux autres et ne semblent pas former un moment distinct du processus d'association automatique. Voici maintenant un cas où, au contraire, un sentiment intense constitue un intermédiaire nettement distinct entre une perception ou une représentation et un mouvement musculaire. J'emprunte l'exemple à W. James qui l'utilise à plusieurs reprises dans son *Text-book of Psychology* et dans ses *Talks to teachers on psychology and to students on some of life's ideals :* A la fin de mon repas, dit-il, tout en causant, machinalement je puise dans l'assiette de fruits qui est placée devant moi, et j'en mange indéfiniment sans m'en apercevoir et sans le vouloir. Remarquez bien qu'ici il n'y a pas seulement deux termes associés, la perception des fruits et le mouvement d'appréhension. Il y a un intermédiaire, une tendance affective : supposez en effet que notre gourmand psychologue ait devant lui une assiette de fruits insipides qu'il a goûtés tout à l'heure et déclarés exécrables, sûrement il ne videra pas machinalement l'assiette. Voilà donc un cas où une perception, une réaction affective, et un mouvement musculaire s'associent automatiquement sans que la personne responsable intervienne pour

régir cette série de phénomènes. Il arrive assez souvent que, sous le coup d'un violent désir, surgissant à l'improviste, nous sommes, pour un moment au moins, entraînés malgré nous à accomplir un acte dont nous n'avons pas du tout pesé la valeur d'utilité ou de moralité.

On ne peut donc nier que beaucoup de nos processus de conscience ne soient soumis à un véritable déterminisme psychologique, chaque moment de la série étant purement et simplement déterminé par le moment précédent, sans qu'on puisse y discerner l'intervention spontanée d'un facteur libre.

Mais il est également certain que ce déterminisme a ses limites, et qu'une bonne part de notre activité consciente lui échappe.

*
* *

Pour bien marquer le contraste, transportons nous sans transition au pôle psychologique diamétralement opposé. Considérons le phénomène de l'effort moral intense.

Au cours d'un travail obligatoire et sans attrait, un ami vient à l'improviste me convier à une partie de plaisir très attrayante : le tentateur se complaît à dépeindre les charmes de la partie promise, à insister sur la nécessité du repos, etc., etc... Son éloquence est persuasive, presque irrésistible. Me voilà dejà debout, le chapeau à la main... et l'imagination ravie d'un beau rêve de plaisir ! Cependant la lutte se poursuit au-dedans de moi-même, le devoir, la voix de Dieu parlant à ma conscience chrétienne, murmure encore une protestation, me suggère une prière. Tout d'un coup, d'un geste intérieur vigoureux, je repousse la tentation, et j'acquiesce à la voix divine. Sourd désormais aux objurgations du tentateur, me voilà résolument assis à ma table de travail : le devoir a triomphé du plaisir. Analysons pour le moment uniquement la fin de ce processus de délibération et de combat intérieur. A l'instant qui précède la décision, les deux alternatives se présentent dans des conditions assez inégales : l'une est pleine d'attraits, l'autre froide et austère ; les tendances affectives les plus vivaces sont excitées et m'attirent en bas avec une grande force, tandis

que la voix du devoir me fait à peine entendre un murmure affaibli par le tintamarre de mon imagination échauffée. Cependant j'ai conscience, alors, d'accomplir un vigoureux effort pour renforcer en moi l'idée de devoir, de volonté divine, pour briser le courant entraînant des images délectables. C'est sur ce sentiment de l'effort, fait original et caractéristique, qu'il nous faut insister. Il y a là quelque chose de très différent du mouvement automatique d'images qui caractérise la rêverie. Comme W. James le fait remarquer, « nous avons conscience que la décision est l'œuvre personnelle et directe de notre volonté qui intervient pour faire pencher le fléau de la balance... cette donnée du sentiment d'effort est celle d'un sacrifice intérieur » (1). Nous avons l'impression, non pas comme dans les cas précédents, de suivre une ligne sans résistance, mais « d'aller dans le sens de la plus grande résistance » (2) et cela chaque fois qu'une décision nous coûte, c'est-à-dire va à l'encontre de fortes tendances affectives. En définitive, bien loin d'être entraînés par un courant nécessairement déterminé de phénomènes associés, nous avons conscience de briser nous-mêmes cette association et ce courant par une action originale, spontanée, qui est bien nôtre et que sans hésiter nous attribuons à notre moi comme à sa cause. A ce moment aucune argutie ne pourrait nous faire mettre en doute la spontanéité de notre action, et nous en revendiquons toute la responsabilité.

L'effort moral intense que nous venons d'étudier a ses analogues dans d'autres ordres moins élevés. L'homme de négoce qui renonce, lui aussi, aux violents attraits d'un plaisir immédiat pour préparer une bonne affaire, accomplit quelquefois un puissant effort personnel. De même en est-il d'un malade qui, pour recouvrer la santé, se résout à grand'peine à absorber une potion répugnante.

Revenons à la vie morale. Les efforts intenses, comme celui que nous avons considéré tout à l'heure, y sont relativement rares. Le progrès moral, même continu et rapide, est fait plu-

(1) *Précis de Psychologie*, p. 576-577 (Paris, Rivière, 1909).
(2) *Ibid.*, p. 589.

tôt d'une multiplicité indéfinie d'efforts minuscules, notamment pour inhiber certaines représentations qui se présentent spontanément, et fixer l'attention au contraire sur certaines autres représentations moins promptes à survenir d'elles-mêmes. Mais là encore, dans ces séries de petites victoires, le moi se sent actif et responsable. Lorsqu'un homme est parvenu à une certaine élévation de vertu par de grands et de petits efforts, il devient à un haut degré maître de lui-même. Aux violents à-coups, aux victoires difficiles, aux tentations vivaces succède une sereine domination de lui-même : les associations d'idées, d'images, de désirs et de mouvements continuent à se produire, mais de telle manière qu'il ne cesse guère de les surveiller et demeure prêt à les faire dériver dans la voie de son choix, si elles menacent de le détourner de sa course vers l'idéal. Il en est de l'activité morale proprement dite comme de l'activité mystique. Le mystique débutant reçoit en quelque sorte des secousses surnaturelles ; il passe soudain de la contemplation active à l'extase et au ravissement, puis retombe dans un état ordinaire, fortifié sans doute, mais privé du sentiment intense de la présence divine qui le ravissait l'instant d'avant ; un peu plus tard, l'extase le ressaisit : c'est un va-et-vient continuel, avec des alternatives d'activité et de passivité, de joie et d'angoisse, de luttes et de paix. Qu'il avance encore dans la voie mystique, un jour vient où ces à-coups disparaissent et font place à un état stable et paisible d'union intime avec Dieu : c'est ce que sainte Térèse appelle le mariage spirituel. Eh bien ! il en est de même dans l'ordre moral ; aux secousses, aux puissants efforts des débuts, le vrai saint substitue un état paisible de tension moyenne continue qui lui assure la maîtrise de sa vie psychologique.

Nous qui ne sommes pas des saints, nous avons pu, du moins, expérimenter cet état d'une manière transitoire, pendant des périodes de ferveur. Eh ! bien, ne constatons-nous pas alors en nous une sorte de dédoublement ? Il y a en bas les flots d'images et d'idées qui se présentent à la conscience, et puis au-dessus une force dominante qui brise ces flots et dirige le courant de la conscience. Et cette force se révèle indépendante, autochtone : chacun de ses coups de barre est motivé sans doute, mais la conscience n'a pas même l'idée d'en attri-

buer l'origine à une autre cause que le moi lui-même considéré dans l'exercice de cette force interne.

Ainsi, sous quelque angle, à quelque stade que l'introspection considère le mouvement progressif de la vie morale, elle constate l'exercice soit intermittent soit continu d'une activité interne, 1° manifestement distincte de la force déterminante d'attraction qui commande les associations automatiques d'images, d'idées, de sentiments et de mouvements, 2° capable de s'orienter dans le sens de la plus grande résistance, c'est-à-dire à l'encontre des motifs ou mobiles qui exercent actuellement la plus forte pression, 3° non totalement déterminée par les phénomènes antérieurs, 4° mais spontanément attribuée au moi réagissant de lui-même.

Sortons maintenant du domaine des décisions et des efforts moraux proprement dits, pour examiner encore par l'introspection deux catégories de choix volontaires.

Je suis assis à ma table de travail. J'achève de noircir une feuille de papier. Deux autres sont étalées devant moi ; il n'y a entre elles aucune différence perceptible, et je ne saisis non plus aucune diversité de degrés entre les efforts nécessaires pour saisir l'une et l'autre. J'aurais pu en prendre une machinalement. Mais cette fois-ci j'entends agir très consciemment et analyser le processus de mon choix. Je ne suis pas un aboulique, si vous le voulez bien : si j'en étais un, je mourrais d'ennui entre mes deux feuilles de papier, à la manière de l'âne de Buridan. Donc, écartant toute sorte de délibération sur les deux alternatives, puisqu'il n'y a manifestement aucun motif sérieux de choisir l'une plutôt que l'autre, je me décide à fixer mon choix sur une des deux feuilles, je la saisis et me mets en devoir de la noircir. J'analyse le contenu de ma conscience à l'instant de ma décision : je n'y découvre aucune impulsion de tendance pour ou contre l'alternative choisie. Je n'éprouve pas non plus précisément un sentiment d'effort intérieur : je constate simplement l'inhibition d'une alternative et l'élection de l'autre par un acte que j'attribue sans hésiter à *moi*. Je me sens actif dans ce choix et je n'ai conscience d'aucune pression exercée sur cette activité et la mêlant de passivité.

Il convient, pour terminer cette série abrégée d'exemples,

d'examiner un autre cas de décision à froid, précédée d'une délibération et d'une motivation raisonnable.

J'achève un travail. Deux autres tâches également obligatoires s'offrent à mon choix : la préparation d'une conférence, et l'analyse d'un ouvrage que je dois utiliser dans un travail ultérieur. Les deux travaux, dans l'espèce, sont à peu près également attrayants et difficiles : les tendances morales et les inclinations au plaisir intellectuel et au moindre effort n'entrent donc en jeu que dans une mesure peu appréciable. Je délibère froidement : le premier travail est le plus urgent, mais d'autre part je possède déjà pour le mener à bien des matériaux assez abondants que je n'aurai qu'à élaborer ; les loisirs d'une quinzaine de jours y suffiront. Le second travail est moins urgent que le premier, mais il forme une portion d'une entreprise considérable et plus ardue pour laquelle je ne suis pas sûr de jouir de beaucoup de loisirs. Décidément il est plus raisonnable d'ajourner le premier travail et d'employer d'abord deux semaines au second. Ma délibération est achevée. Étant donné que je veux mener à bien les deux travaux, je conclus par une décision ferme : je commencerai par le second travail. Sans doute je suis puissamment incliné à cette décision par l'intention déjà arrêtée de m'acquitter consciencieusement de ces deux tâches. Mais en définitive, j'ai conscience que ma décision est autre chose qu'une simple poussée des motifs subie par mon esprit, c'est une réaction du moi, un acte, un vouloir personnel, et dans l'espèce une actualisation et comme une renaissance sous une forme plus déterminée de l'intention antérieure. Ne me dîtes pas : vous ne pouvez pas ne pas prendre cette décision ! J'ai le sentiment intime que je ne suis pas nécessité, mais seulement attiré, et qu'au moment où je corresponds à cette attraction, j'agis encore spontanément, et c'est moi qui prends une décision.

Voilà donc trois cas types — on en pourrait citer bien d'autres — où, malgré la diversité des conditions, la conscience de l'activité spontanée et personnelle se manifeste avec une égale évidence. Dans le premier, la décision est le résultat d'une lutte et comporte un sentiment d'effort intense contre une résistance intérieure, dans le deuxième et le troisième le sentiment d'ef-

fort a disparu, mais la conscience de l'action spontanée du moi demeure, avec ou sans délibération antérieure sur la valeur comparée des motifs intrinsèques, avec ou sans attraction de la part d'une alternative.

Ma conscience, seul témoin autorisé en cette matière, puisqu'elle est seule capable de discerner ce qui se passe dans ma vie intérieure, atteste qu'en certaines circonstances au moins mon choix entre deux alternatives rivales est déterminé, non par une contrainte du dehors, non par une nécessité distincte de mon vouloir, mais par un acte spontané de mon moi, par un vouloir original dont je me sens responsable. Chacun peut refaire cette analyse introspective et constater comme moi la réalité de ce vouloir spontané et non déterminé.

C'est à dessein que jusqu'ici j'ai évité d'employer les grands mots de maîtrise de soi et de libre-arbitre. Nous y voici maintenant ! J'estime, en dépit de W. James et d'autres partisans du libre-arbitre, non seulement que la question de la liberté est du ressort de la psychologie avant d'appartenir à la métaphysique, mais encore que sa solution est déjà contenue dans leurs analyses, comme dans nos propres analyses de la conscience de l'effort et de l'activité personnelle. Il s'agit maintenant de l'en dégager explicitement.

Que signifie l'expression « maîtrise de soi-même » ? Elle signifie, semble-t-il, qu'une part au moins de notre activité est tellement *nôtre* que nous nous en attribuons spontanément la propriété, le domaine parfait. Et elle est ainsi *nôtre* parce qu'elle se déploie sur un commandement qui lui est donné par quelque chose en nous qui est vraiment nous-mêmes. En d'autres termes, enfin, être maître de soi, c'est être le principe, l'auteur responsable de ses actes, à savoir directement et absolument de ses choix, décisions ou consentements, indirectement et sous condition qu'aucun obstacle physique ne s'y opposera, de ses mouvements musculaires et de son attention. Or, la maîtrise de soi-même ainsi entendue est vraiment incluse dans les témoignages de conscience que nous avons analysés tout à l'heure. Dire, comme nous avons dû le faire à plusieurs reprises, qu'un effort moral ou une décision à froid se révèle à la conscience 1° sans détermination nécessairement imposée

du dehors ou du dedans, 2° opérée par le moi agissant ou réagissant de lui-même, — ou dire que le moi est principe ou auteur de ses actes à l'exclusion de toute nécessité, et par conséquent qu'on est maître de soi, c'est tout un. La maîtrise de soi-même est une donnée de l'introspection.

Le libre-arbitre n'est-il pas dans son essence identique à la maîtrise de soi ainsi définie? Selon saint Thomas, il consiste à être maître ou principe de ses propres actes, « *dominus suorum actuum, principium suorum propriorum actuum* » (1). Si donc on l'entend ainsi, nous pouvons affirmer désormais sans hésiter que le libre-arbitre est une donnée de l'introspection.

Mais on peut faire consister le libre-arbitre en ce que, au moment où nous choisissons une alternative, nous avons également le *pouvoir* de préférer l'alternative opposée. Dans ce cas, j'aurais quelque scrupule à dire que le libre-arbitre ainsi entendu est directement perçu et donné par la conscience. Car une telle perception comprendrait : 1° la conscience de choisir de fait une alternative par un acte spontané du moi ; 2° la conscience de *pouvoir* choisir l'autre alternative par un acte également spontané et personnel, — c'est-à-dire la conscience d'un fait et celle d'un pouvoir. Or, avons-nous réellement la conscience proprement dite, c'est-à-dire l'intuition directe, d'un *pouvoir?* Je comprends que beaucoup de psychologues hésitent à l'admettre. Mais, s'il n'y a pas intuition directe de ce pouvoir, il y a du moins une inférence immédiate, spontanée et rigoureusement légitime, en vertu de laquelle nous pouvons conclure et concluons de fait sans hésiter de la spontanéité de notre choix à la possibilité physique actuelle du choix opposé. Cette inférence, dis-je, est immédiate, mais pour la justifier on pourrait l'énoncer ainsi : « Aucune nécessité physique ne détermine en ce moment mon choix, je l'opère de moi-même, j'en suis le principe ; ce choix dépend de *moi ;* par conséquent, si je l'avais voulu, rien n'aurait empêché que je choisisse l'autre alternative, et j'aurais pu la choisir. » On peut donc dire que le libre-arbitre entendu dans ce sens secondaire n'est pas

(1) *Quæst. disp. De veritate*, q. XXIV, a. 1.

précisément une donnée de l'introspection, mais le résultat d'une inférence immédiate et légitime à partir d'une donnée de l'introspection.

*
* *

On pourrait apporter ici une confirmation impressionnante de ces conclusions de la psychologie introspective, en faisant appel aux exigences de la morale et de la pédagogie. Sans libre-arbitre, sans maîtrise réelle de soi-même, il n'y a pas de responsabilité morale, pas de mérite ni de démérite, le devoir devient une loi physique nécessaire, la peine et la récompense sont injustifiables, toute éducation morale se réduit à un élevage ou à un dressage.

Ce raisonnement, qu'il est superflu de développer ici, me paraît tout à fait décisif en faveur du libre-arbitre 1° pour le croyant qui admet les dogmes du mérite et du démérite, et celui des justes peines et récompenses de l'au-delà, 2° comme argument *ad hominem* contre le philosophe déterministe qui admet cependant les grands principes moraux.

*
* *

La question de la maîtrise de soi-même est donc d'abord une question de psychologie expérimentale. La morale est appelée ensuite à confirmer les données de l'introspection. Mais la raison métaphysique n'a-t-elle pas, elle aussi, son mot à dire? Elle l'a dit, ce mot, dans la philosophie de saint Thomas, avec une telle fermeté de pensée, avec un tel éclat de sereine lumière, qu'il n'y a rien de mieux à faire que de reproduire ici cette vigoureuse argumentation et d'insérer dans cette synthèse nos données de psychologie expérimentale. Il me semble qu'il apparaîtra mieux ensuite comment le libre-arbitre, outre qu'il est un fait dûment établi, a sa place toute naturelle et indispensable dans l'ordre général du monde et dans l'ordre particulier de la nature humaine.

Saint Thomas, envisageant soit l'ensemble des phénomènes dont le monde est le théâtre, soit la totalité des opérations des

hommes, distingue dans l'enchaînement de ces phénomènes deux espèces de nécessité qu'il appelle nécessité de contrainte (1) (*necessitas coactionis*), et nécessité d'inclination naturelle (*necessitas inclinationis naturalis*).

Pour emprunter des exemples de la première au domaine humain qui seul nous intéresse ici, citons d'abord le fait d'une brûlure : un pique-feu rougi touche l'épiderme de ma main, il s'ensuit : 1° un échauffement de cet épiderme ; 2° une combustion de la surface échauffée ; 3° un afflux du sang, une sensation thermique et une douleur. Tous ces phénomènes sont rattachés les uns aux autres et à l'état calorique du pique-feu par un lien de causalité efficiente que caractérise la nécessité de contrainte : il est physiquement impossible que l'antécédent n'y soit pas suivi de la conséquence. De même dans le déroulement automatique d'images qui constitue la rêverie, et dans l'association automatique d'une perception et d'un mouvement musculaire que produit l'habitude, la liaison d'un phénomène au phénomène consécutif est caractérisée par une nécessité de contrainte. Saint Thomas fait entrer encore dans cette catégorie la liaison de la conclusion aux prémisses dans un raisonnement parfaitement clair et évident (2). Par exemple, cette conclusion géométrique : la somme des angles d'un triangle quelconque est égale à deux angles droits, est si nécessairement liée à ses prémisses que l'intelligence, ayant conçu les prémisses, ne peut pas refuser d'adhérer à la conclusion, et que si elle nie la conclusion elle est contrainte par le fait même de nier les prémisses.

La seconde espèce de nécessité, la nécessité d'inclination naturelle, appartient à l'ordre de la causalité finale ou finalité. Dieu a créé chaque nature spécifique pour une fin qui lui est

(1) Ce terme de *contrainte* traduit imparfaitement le mot latin *coactio*. L'un et l'autre, d'ailleurs, appellent ici une explication. Il va sans dire que la *necessitas coactionis* est autre dans la nature inanimée, autre dans la matière vivante, et autre encore dans l'activité psychologique. (Cf. saint Thomas, *Quæst. disp. De verit.*, q. XXIV a. 1). Elle désigne non pas une espèce, mais un genre de nécessité, qui s'oppose à la nécessité d'inclination naturelle. Ces réserves faites, nous continuerons, faute d'une meilleure expression, à parler de *nécessité de contrainte* dans la vie psychologique.

(2) Cf. notamment *Quæst. disp. De verit.*, q. XXII a. V ad 3^{m} et ad 12^{m} ; a. VI ad 4^{m}.

propre, et l'ensemble et les détails de structure de cette nature sont agencés ou organisés en vue de cette fin. Des puissances et fonctions, plus ou moins nombreuses suivant l'élévation et la complexité des espèces, sont chargées de pourvoir par leurs opérations concourantes à la conservation et au développement normal de la nature ; pour cela chacune d'elles est douée d'une certaine tendance, nécessaire d'une nécessité d'inclination naturelle. Ainsi, chez l'homme, les fonctions digestives ont une tendance naturelle et nécessaire à s'exercer, un appétit naturel et nécessaire de l'aliment convenable ; le sens de la vue a une tendance à voir, un appétit de la couleur ; l'intelligence est inclinée à penser et aspire nécessairement à la vérité. Quant à la volonté, son objet propre est précisément, non plus une fin partielle de la nature humaine, mais la fin dernière elle-même, à savoir le souverain Bien ou la Béatitude ; aussi est-elle essentiellement la tendance de la nature humaine à son Bien suprême, tendance nécessaire d'une nécessité d'inclination naturelle, comme les précédentes.

Cependant les tendances qui correspondent à chacune des facultés ou fonctions, déterminées de la manière qui vient d'être dite à l'égard de leur fin propre, sont-elles pareillement déterminées dans le choix et l'emploi des moyens proportionnés à cette fin ? et si oui, suivant quel mode de nécessité sont-elles déterminées ?

Ici, il faut distinguer entre les facultés qui sont essentiellement des inclinations et qui agissent par manière d'amour et de répulsion, tels la sensibilité inférieure ou appétit sensitif et la volonté, et celles qui agissent d'une autre manière, tels les puissances de nutrition, les sens, l'intelligence. Ces dernières tendent à leur fin, nous l'avons vu, en vertu d'une nécessité d'inclination naturelle ; mais dans leur exercice, c'est-à-dire dans la série des moyens qu'elles emploient pour atteindre leur fin, elles sont saisies par un déterminisme de l'autre ordre, leurs opérations s'enchaînent les unes aux autres en vertu d'une nécessité de contrainte, comme on l'a vu dans les cas de la brûlure et du raisonnement géométrique.

Au contraire les premières, appétit sensitif et volonté, étant par nature des inclinations, n'opèrent jamais par manière de

nécessité de contrainte. L'appétit sensitif des animaux ou de l'homme, dans la spécification des moyens comme dans la poursuite de la fin, est toujours déterminée par une nécessité d'inclination naturelle. Quant à la volonté, elle est bien nécessairement déterminée à l'égard de sa fin suprême, mais elle ne l'est pas à l'égard des moyens, elle est libre dans le choix de ces moyens. Nous avons à nous rendre compte 1° qu'il en peut être ainsi, 2° qu'il en doit être ainsi.

1° Il en *peut* être ainsi, puisque chez l'homme, la raison pouvant juger par elle-même de la convenance de tel ou tel moyen à la fin, il n'est pas nécessaire que le choix d'un de ces moyens soit prédéterminé par la nature, et l'on conçoit qu'un choix spontané et libre de la personne humaine puisse intervenir à la suite d'un jugement personnel.

2° Mais il y a plus, étant donné ces conditions de possibilité du libre-arbitre, celui-ci *doit* exister. En effet, la volonté a pour objet ou pour fin le Bien simplement dit, la Béatitude parfaite. Que par nature elle tende à cette fin d'un mouvement nécessaire, rien de plus normal — toute nature n'est elle pas irrésistiblement attirée par sa fin? — Mais lorsqu'elle se trouve en présence d'un objet, qui est bon sans doute par un côté, qui confère à celui qui le possède une certaine participation du bonheur, mais qui par ailleurs est mêlé de mal et d'imperfection et inséparable d'une certaine douleur, comment la volonté serait-elle *déterminée* par cet objet? D'une part, elle est attirée, mais de l'autre elle est repoussée. A priori, la volonté doit être indéterminée à l'égard de tels objets. Or il se trouve que tous les objets que notre raison présente ici-bas au consentement de notre volonté sont ainsi mêlés de bien et de mal, de joie et de douleur. L'amour de Dieu lui-même n'est pas un bien absolument parfait dans notre condition actuelle de vie, puisqu'il ne va pas sans une rançon de douleur. Il s'ensuit qu'en principe la volonté humaine ne peut être qu'indéterminée et libre à l'égard de tous les objets qui sont offerts à son choix par un exercice normal de la raison, jusqu'au jour où le Souverain Bien dans sa réalité plénière, se découvrant au plein jour de la lumière de gloire, attirera l'amour de l'homme avec une puissance désormais irrésistible.

Et qu'on ne dise pas : le cas devrait être le même pour l'intelligence ; comme la volonté a pour objet adéquat le Souverain Bien et la Béatitude, l'intelligence a pour objet adéquat la vérité absolue, intégrale, infinie ; ne trouvant nulle part ici-bas cette vérité infinie, elle devrait être toujours libre à l'égard des vérités toutes fragmentaires qu'elle rencontre ! Non, il n'y a pas de parité, comme le fait observer saint Thomas. (Q. disp. *de Ver.* q. XXIV a. 1 ad 18um). En effet, les vérités auxquelles l'intelligence est contrainte par l'évidence de donner son assentiment, pour fragmentaires et finies dans leur objet qu'elles soient, s'appellent cependant des vérités tout court, des participations de la vérité infinie sans mélange d'erreur ; et l'on ne conçoit pas que l'intelligence puisse être libre à l'égard de ce qui lui apparaît si étroitement et nécessairement lié à sa fin adéquate. Les biens finis, au contraire, sont des biens mêlés de mal, et c'est pourquoi la volonté doit être libre, aussi bien que l'intelligence doit être déterminée.

Il nous reste à marquer dans l'ensemble de cette synthèse métaphysique la place qui convient à chacune des catégories de phénomènes qui ont fait l'objet de notre analyse expérimentale.

D'abord la rêverie, l'association habituelle ou routinière d'une représentation et d'un mouvement, appartiennent au genre des phénomènes liés par une nécessité de contrainte (1). J'estime qu'à la limite au moins tout exercice de la volonté y fait défaut : c'est le déterminisme de la causalité efficiente.

Dans l'exemple emprunté à W. James, où nous avons discerné entre la perception demi-consciente et le mouvement musculaire l'intervention d'un phénomène affectif de désir, il y a encore de l'automatisme, un lien de nécessité entre les trois moments, mais du deuxième au troisième moment cette nécessité n'est plus une nécessité de contrainte, c'est une nécessité d'inclination.

Enfin l'effort moral, le choix entre deux alternatives indifférentes, la décision à froid forment trois types de phénomènes

(1) Je rappelle ici les réserves faites sur cette expression dans la note de la page 17.

volontaires et libres. C'est l'exercice normal de la volonté, dans sa condition présente ordinaire. Est-ce à dire, cependant, qu'ici-bas volonté et liberté coïncident toujours ? Il ne semble pas. Accidentellement, la volonté peut en certains cas se porter vers un bien, de soi imparfait, du même mouvement d'inclination nécessaire qui l'entraîne par nature vers le Souverain Bien. C'est lorsque, les fonctions intellectuelles s'exerçant d'une manière anormale ou extraordinaire, ce bien de soi imparfait est posé devant l'esprit sous un jour tel que ses perfections seules émergent et resplendissent, tandis que sa déficience demeure totalement dans l'ombre : à ce moment, la volonté doit être déterminée par ses attraits comme par une participation au souverain Bien sans mélange de mal. Cette pureté du bien n'est qu'apparente, il est vrai, et la raison se trouve fonctionner d'une manière partiale ; mais la volonté, elle, obéit à sa nature. Remarquez que ce cas n'est pas absolument chimérique : dans l'extase, par exemple, l'attention exclusive à la Beauté divine inhibe toute autre représentation, y compris celle de l'imperfection et de la durée fugitive d'une telle possession du Souverain Bien, aussi l'amour spirituel de la volonté pour cette Beauté s'y enflamme-t-il sans intervention d'aucune décision libre. Et le cas de l'extase n'est pas unique : sous l'influence de toute passion sensible ou spirituelle, ou à raison d'un fonctionnement anormal de l'activité représentative, l'intelligence peut être à un moment donné à ce point partiale dans sa vision d'un bien que « hic et nunc » la volonté se trouve entraînée d'un mouvement nécessaire d'inclination ; ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que la personne soit irresponsable, car elle a d'ordinaire posé librement les antécédents de ce processus anormal.

Telle paraît être l'échelle des modes de l'activité humaine. La raison métaphysique partant des données les plus variées de l'expérience confirme la donnée directe de l'introspection sur le libre-arbitre.

Nous sommes donc doués d'une volonté libre. Est-ce à dire que la maîtrise de soi-même soit égale chez tous les hommes, et donnée dans sa teneur totale et définitive dès l'éveil de notre raison ? Nullement. Ce qu'on peut considérer comme

démontré, c'est que la nature humaine comporte une capacité radicale de vouloir librement, que tous mettent en œuvre un jour ou l'autre, soit pour le bien soit pour le mal moral, avec une énergie et une spontanéité variables. Et la vérité importante que nul de nous n'ignore, mais qu'il convient de nous rappeler souvent, c'est qu'en chacun de nous cette maîtrise de nous-même est susceptible d'un progrès indéfini, que le perfectionnement moral auquel nous sommes tous obligés consiste, non pas en entier, mais pour une très large part, à renforcer ce pouvoir de libre décision et à étendre toujours plus loin son domaine dans le champ de notre activité consciente.

M. SÉROL.

DISCUSSION

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi une courte réponse à deux reproches que M. Le Guichaoua, m'a adressés dans son article du 1er Décembre 1911. Le plus grave est celui-ci. Il m'accuse de « faire de *l'impression reçue* par les sens *l'objet immédiat* de la perception » (p. 734). Ce serait là en effet une très grave erreur, la plus grave de toutes celles qui empoisonnent les philosophies modernes. Et comme je n'ai cessé de la combattre depuis 40 ans, sous toutes ses formes et en toute occasion, vous comprendrez mon étonnement d'une telle accusation.

Je pourrais citer vingt passages de mes ouvrages où j'ai dénoncé cette maîtresse erreur. Un seul suffira, je l'espère, à me disculper.

Dès le 1er tome de mes Études (*Théorie fondamentale,* 7e édition p. 382 et suiv.) j'écrivais les lignes qui suivent :

« Sans doute la *passion,* qui est une condition requise pour l'intuition en nous de l'*action* est vraiment une image de l'action, et c'est pour cela que les scolastiques lui ont donné le nom si expressif de *species impressa*... Mais elle n'est nullement l'objet de la perception *directe* des sens externes, car celle-ci saisit immédiatement l'*action* elle-même de l'objet présent... Si l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte à deux faces, comme l'endroit et l'envers, et si l'action de l'agent est réellement dans le patient, je dois saisir immédiatement dans le moi l'action du non-moi, lorsquelle me frappe... C'est donc bien l'action et non la passion correspondante, qui est l'objet (*id quod*) de la perception normale ; la passion (*species impressa*) n'est qu'un moyen (*id quo*) une condition requise pour l'union immédiate de l'agent et du patient et pour la perception de l'action de l'agent dans le patient... Quoique l'*agir* ne soit pour nous perceptible que dans le *pâtir,* c'est bien l'action qui est perçue dans la passion qui la réfracte, et où elle se mire comme dans un fidèle miroir, suivant la belle image de saint Thomas. »

Telle est la thèse à laquelle j'ai consacré une large place dans ce volume (pages 236 à 265 ; 370 à 402). Elle est précisément la contradictoire de celle qu'on me prête, par une singulière méprise.

Un autre reproche, — mais celui-ci ne dénature pas ma pensée, et je l'accepte entièrement, — est ainsi formulé : « Mgr Farges ne se contente pas de la *contiguïté* entre le moteur et le mobile. » — Assurément ! il faut en outre l'action de l'un sur l'autre. La juxtaposition ne suffit pas : elle laisserait les deux termes extérieurs l'un à l'autre, étrangers l'un à l'autre. Aussi prouve-t-on, par des exemples bien connus, que l'objet n'est plus senti lorsqu'il a cessé d'agir, alors même qu'il n'aurait pas cessé d'être juxtaposé à l'organe sensible. La contiguïté, — quoiqu'elle soit nécessaire, — ne suffit donc pas. Pas d'action à distance : *movens et motum oportet esse simul* : mais cela ne suffit pas, il faut que l'un agisse et que l'autre pâtisse.

Or, il n'y a qu'une *seul acte* par lequel l'un agit et l'autre pâtit. Aristote et saint Thomas n'ont cessé de le répéter, et Descartes lui-même leur a donné raison. *Eadem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet* (S. Th., 2ª 2ᵃᵉ, q. 90, a. 3, c.) Et voilà précisément le lien, l'élément *commun,* qui unit l'agent et le patient, l'objet sensible et le sujet sentant. Sans un élément commun, ils ne seraient jamais unis. Que s'ils sont unis, au moment de l'action et de la passion, ils sont vraiment *un* — non pas substantiellement, c'est clair, — mais accidentellement par l'action unique qui les informe tous les deux. L'un produit cette action activement, l'autre passivement, mais tous les deux en sont les co-principes indispensables, car il n'y a jamais ni passion sans action, ni action transitive sans passion. Les deux termes sont contemporains, et l'un n'a sur l'autre qu'une priorité logique, comme Descartes lui-même l'a reconnu.

Puisque M. Le Guichaoua lui-même semble admettre que « l'action est dans le patient », je lui demande d'aller jusqu'au bout de sa pensée. Cette action ne peut pas être dans le patient, *détachée* de l'agent. Nous retomberions dans cette absurde émigration des accidents voyageant de substance en substance que saint Augustin et saint Thomas qualifiaient de *ridicule*. Elle est donc dans les deux à la fois, quoique de manière différente : *in agenti ut a quo, in patiente ut ad quod.*

A l'appui de cette théorie si simple et si lumineuse, M. Le Guichaoua trouvera des centaines de textes classiques dans les deux références indiquées plus haut. Je le prie de les lire.

Je crois qu'après les avoir lus et médités à fond, nous finirons par nous mettre d'accord très aisément, car il semble aiguillé sur la bonne voie. J'ai bien aimé ce qu'il a dit (p. 724) de la néo-dogmatique de Louvain. C'est un peu abrégé, sans doute, et je me permets de signaler à son étude l'article de M. Du Rousseaux dans la *Revue Néo-scolastique* de novembre dernier sur le *Néo-dogmatisme*. Il y verra

ces idées développées d'une manière magistrale et définitive. Toutes les équivoques à la mode y sont vigoureusement démasquées. Cependant leur *point de départ* est à peine insinué ou laissé dans l'ombre.

« L'ancien dogmatisme, dit fort bien M. Du Rousseaux, donne pour objet direct à l'intelligence naturelle l'*être réel*, la chose en soi ; le dogmatisme nouveau ne lui concède que l'*idéal*, la chose en concept... » Aussi dans la définition de la vérité « tout vestige du *réel* a bel et bien disparu » (p. 546, 547,) Et pourquoi, aurait-il pu ajouter, le réel a-t-il disparu dans ce système ? — Parce que la perception immédiate par les sens a déjà été méconnue. C'est la critériologie *spéciale*, sous-entendue dans la critériologie *générale*, qui y a insinué un germe d'erreur.

Tant est grande l'importance de la thèse que nous défendons sur la perception immédiate des sens ! Certes, ce n'est pas la substance étrangère, en soi, que nous percevons, mais c'est quelque chose d'elle, son *action physique*, et partant c'est du *réel*, car l'action c'est quelque chose de l'être, son rayonnement au dehors et sa manifestation. Et cette action physique nous la saisissons telle qu'elle est au lieu et au moment précis où elle frappe nos organes. Cela suffit pour être en contact avec du réel, et pour fonder sur le réel notre métaphysique entière. Elle est la science de l'être réel et non pas des concepts.

A. Farges.

RÉPONSE DE M. LE GUICHAOUA

Mgr Farges m'impute une méprise et une erreur : en tous cas, celle-ci aura été cause de celle-là. Je commencerai donc par me justifier de l'erreur, et j'examinerai ensuite si ma méprise a été aussi absolue que l'affirme Mgr Farges.

Mon erreur consisterait à rejeter toute continuité entre deux substances, dont l'une agit et l'autre pâtit. Or, je reste obstinément fixé à cette manière de voir, et voici mes raisons. Pour qu'une quantité soit continue, il ne suffit pas qu'il n'y ait aucune interruption et aucun intermédiaire entre ses parties, il faut que ces parties elles-mêmes ne soient pas actuellement distinctes et qu'elles n'aient aucune limite précise les unes par rapport aux autres. « *Continuo sunt quorum extrema sunt unum.* » Dès lors, je ne puis comprendre

comment deux substances distinctes peuvent s'unir pour former un tout continu : car elles auront beau être liées accidentellement, la quantité de l'une sera actuellement distincte de la quantité de l'autre, sa dernière surface ne sera pas la première de l'autre, on ne pourra donc dire que leurs limites soient une seule et même chose, il faudra se contenter de nier qu'il y ait entre elles la moindre interruption ; on pourra parler d'union, mais non d'unité. Pourtant *continua sunt quorum extrema sunt unum, contigua sunt quorum extrema sunt simul.*

Je ne puis admettre non plus qu'un même accident réside en deux sujets. J'en ai donné la raison dans mon article : les accidents sont individués par leurs sujets, si donc j'ai deux sujets, j'aurai deux accidents.

Mais, objecte Mgr Farges, l'action est dans le patient ! — Je n'y vois aucun inconvénient, et j'en conclus bien simplement qu'elle n'est pas dans l'agent. — Alors l'action est détachée de l'agent ? elle a voyagé de l'agent au patient ? — Je ne vois pas la raison de ce voyage : car elle n'a jamais été dans l'agent, elle en relève comme de sa cause, non comme de son sujet : produite par l'agent, elle réside dans le patient ; ainsi elle appartient à l'un et à l'autre, mais à des titres différents.

L'agent communique sa forme au patient, non par identité, mais par ressemblance. Autrement, sa causalité serait intrinsèque, non extrinsèque. Autrement, l'agent serait modifié du fait même qu'il agit, ce qui rendrait impossible la théorie du moteur immobile. Autrement, je ne vois trop la nécessité du concours divin : s'il n'y a pas une qualité nouvelle à produire, mais seulement une qualité existante à communiquer, pourquoi faire intervenir l'action de l'Être Souverain ? Pour moi, je pense que l'agent garde pour lui toutes ses qualités et son activité : mais ces qualités en activité sont la raison pour laquelle, étant donné le concours divin, une qualité nouvelle prend naissance dans un être différent.

Nos divergences sur le point qui précède nous ont entraînés à penser différemment sur les rapports du sens et de l'objet. A mon avis, le sens est dénué de réflexion, il ne perçoit nullement ce qui est en lui : dès lors, il ne perçoit pas l'action de l'objet sur lui, mais, grâce à cette action, il perçoit l'objet qui touche son organe ou l'action de l'objet sur les parties contiguës à l'organe. De la sorte, je vois comment le sens atteint l'extérieur et ne peut être replié sur lui-même.

Il me semble, au contraire, que, pour Mgr Farges, le sens perçoit

l'action de l'objet sur lui même : or, cette action est réellement identique à la passion du sens ou à la *species impressa*. Dès lors, malgré sa ferme intention de maintenir le caractère intuitif et objectif de la sensation, il est entraîné à écrire la phrase sur laquelle j'ai fondé mon interprétation de sa pensée : « De même que c'est par la passion que l'action de l'agent informe le patient, de telle sorte que l'agent et le patient se réunissent et se confondent dans un acte commun que l'un donne et que l'autre reçoit ; ainsi, nous disent Aristote et saint Thomas, c'est par l'impression sensible ou la *species impressa*, que le sujet et l'objet s'unissent et se confondent dans un acte commun ; et c'est cet acte qui est le terme immédiat de notre perception et de notre conscience... » (*L'objectivité de la Perception des Sens externes*, 4e éd., p. 100). Pour tirer de là ma fâcheuse opinion, je n'avais qu'à faire le raisonnement suivant : L'action de l'agent et l'impression sensible sont un même acte : or, cet acte est le terme immédiat de la perception ; donc l'impression sensible est le terme immédiat de la perception. Quand on a commencé par identifier deux choses, il est difficile ensuite de les dédoubler. Le texte qu'on m'oppose aujourd'hui prête aussi à difficulté : « Sans doute la *passion*, qui est une condition requise pour l'intuition en nous de l'*action*, est vraiment une image de l'action, et c'est pour cela que les scolastiques lui ont donné le nom si expressif de *species impressa*... Mais elle n'est nullement l'objet de la perception *directe* des sens externes, car celle-ci saisit immédiatement l'*action* elle-même de l'objet présent. » Mais, puisque l'action et la passion sont un seul et même acte, comment dire que celle-ci soit une condition requise pour la perception de celle-là et qu'elle en soit une image ? Peut-on être l'image de soi-même ? Comment dire aussi que le sens perçoit l'une et ne perçoit pas l'autre ?

Au contraire, si le terme immédiat de la perception est situé en dehors du sens, s'il est simplement contigu à l'organe, toutes ces expressions deviennent exactes. On comprend alors que la *species impressa* complète l'activité du sens et le détermine à percevoir un objet qui le touche. « Exterius ergo immutativum est quod *per* se a sensu percipitur. » (*S. Th.*, 1a, q. 78, a. 3.)

Mgr Farges a beau affirmer que le sens perçoit non la *species impressa* mais l'action de l'objet : je ne vois pas comment sa théorie permet d'établir cette distinction. J'ai donc pu me méprendre sur son intention, je lui en fais mes excuses, mais je crois que mon interprétation est dans la logique de sa pensée.

Au reste, je garde pour ses travaux estime et reconnaissance. Et je

suis très sensible aux approbations, aux encouragements et aux conseils qui terminent ses observations.

P. Le Guichaoua.

OBSERVATIONS DE Mgr FARGES

Les difficultés de M. L. ont été déjà prévues et longuement discutées par Aristote et saint Thomas. J'en ai donné de larges extraits : *Théorie fondamentale*, 7e édition ; voir pp. 236-255 et 370-401.

Je n'insiste que sur les points suivants :

1° Il y a continuité, c'est-à-dire unité de forme, non pas substantielle mais accidentelle, entre l'agent et le patient, au moment précis où ils sont informés par un acte commun (pp. 251 et suiv.).

2° Il n'y a pas un seul accident, mais deux : *action* et *passion*, produits par un acte commun à ses deux co-principes, actif et passif. L'action n'est donc pas identique à la passion, comme on me l'objecte (pp. 239 et suiv.).

3° *L'action ne serait* donc *plus dans l'agent qui agit?* Il agirait à distance, et là où il n'est pas? — C'est invraisemblable. Voyez le contraire dans Aristote et saint Thomas : *Actio est in agente ut in principio a quo* (pp. 252 et suiv.). — En outre, comme l'action ne peut exister séparée de l'agent, ce serait la supprimer et la remplacer par celle de Dieu. D'où l'occasionalisme : la causalité n'est plus qu'une relation purement logique ou nominale.

4° « *Le sens est dénué de réflexion* » : sans doute. Mais ne pas confondre la réflexion avec l'action immanente. La connaissance est un acte immanent, qui ne peut sortir de l'organe sensible pour saisir un objet qui serait seulement juxtaposé. Cette action au dehors est pour lui contradictoire et inintelligible. Il faut donc qu'il saisisse en lui-même *l'action étrangère*, y produisant une passion ; et comme cette action ne peut voyager de substance en substance, il faut qu'elle soit commune simultanément à ses deux co-principes, actif et passif. *Oportet ambobus esse unum actum. Nec quidquam prohibet unam et eumdem esse duarum rerum actum* (pp. 237 et suiv.). — Telle est, croyons-nous, la vraie pensée d'Aristote et de saint Thomas, la seule qui soit intelligible.

A. Farges.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

A. Fouillée : *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, un vol. in-8° de 415 pages. Paris, Alcan, 1911.

M. Fouillée songe à publier une synthèse de ses idées philosophiques. Le présent ouvrage traite de la connaissance. D'autres aborderont les problèmes de l'existence, du monde et de la vie. Peut-être même saurons-nous ce que pense l'auteur de l'au-delà, qui est l'objet des religions. Souhaitons, comme lui, que d'ici là ses forces ne le trahissent point.

Il y a des philosophes qui, se glorifiant de l'évolution de leur pensée, brûlent ce qu'ils ont adoré et adorent ce qu'ils ont brûlé. M. Fouillée n'est pas de ceux-là. Sans doute, comme tous ceux qui vivent et qui pensent, il a précisé, approfondi et enrichi ses vues primitives, mais rien d'essentiel n'en a été éliminé, rien de profondément neuf ne s'y est ajouté. Pour maintenir les anciennes prérogatives de la pensée en face de ses adversaires actuels : empiristes, intuitionnistes, pragmatistes, sceptiques, fidéistes, théologiens, il lui suffit donc de renvoyer à ses ouvrages antérieurs, d'en reprendre les idées et de les traiter en fonction des erreurs actuelles.

M. Fouillée n'ignore pas ce qu'enseignent de vrai les écoles anti-intellectualistes, mais il leur dénie sur ce point le mérite de l'invention. *Vera, vetusta; nova, falsa*, dit-il. « Chez les pragmatistes comme chez les nietzschéens, comme chez les partisans de la nouvelle philosophie des sciences, il y a de vrai tout ce qu'on avait dit avant eux. » Il se flatte de l'avoir dit pour son compte, et le rappelle à maintes reprises, non sans humeur, car les novateurs semblent l'avoir oublié et se conduisent comme gens qui ont découvert la Méditerranée.

Mais chez eux la gangue recouvre l'or pur, d'une vérité partielle ils font une affirmation totale, d'un élément essentiel l'élément unique et, grâce à de perpétuels escamotages, à une diligente sophistication, du vrai initial ils s'acheminent à l'erreur monstrueuse.

M. Fouillée, qui combattit autrefois un intellectualisme excessif, se voit donc aujourd'hui contraint de réprimer les excès des volontaristes. Tout son livre est consacré à faire le triage de l'exact et de l'inexact, à déterminer le point où il faut s'arrêter.

L'on devine, puisqu'il s'agit de M. Fouillée, qu'il faut chercher la vérité dans la théorie des idées-forces. Point de volontarisme à la façon de Ribot, de Bergson ou de James, où le sentir seul est primitif et le connaître surajouté. C'est là un dualisme artificiel : la vie affective et appétitive n'est jamais pure d'éléments intellectuels : penser, sentir et vouloir sont un même développement réglé dont les aspects divers ne doivent jamais être dissociés. L'on réalise de la sorte la conciliation entre la philosophie intellectualiste qui, isolée, serait sans substance et sans vie, et la philosophie sentimentale et intuitive qui, à elle seule, ne serait que le royaume des ténèbres. « La vraie philosophie volontariste est une synthèse spécifique où le sentiment immédiat et l'idée sont étudiés dans leur activité efficace, dans leur causalité génératrice, dans leur puissance interne d'évolution et de progrès. C'est précisément ce qu'indique le terme : philosophie des idées-forces. » (p. xv.) La *volonté de conscience* peut être par suite considérée comme l'essence même de notre vie psychique : nous *voulons* être, nous voulons durer, non comme des êtres insensibles, sinon ce ne serait qu'appétition, mais nous voulons *nous voir* nous-mêmes agissant et produisant, nous voulons être pour nous-mêmes, en un mot nous voulons être *conscients* de notre être et de notre action.

Toutefois, ce qu'il faut chercher ici, ce ne sont pas des analyses psychologiques, encore que l'auteur n'ait pu les omettre complètement. Il s'agit de dénoncer les vices de certaines théories de la connaissance ; il faut donc s'attendre à voir traiter les questions du point de vue épistémologique. Comme il a paru, ces dernières années, de nombreux travaux de même ordre et de même tendance, tout n'est pas également neuf dans la critique de M. Fouillée. Et parmi ses propres vues, quelques-unes suscitent des objections. Est-il certain, par exemple, que l'induction n'est qu'une déduction ? « L'*induction*, comme raisonnement *spécifique*, est une invention de Bacon : elle n'existe pas » (p. 130). Quand nous recherchons une cause, nous nous appuyons sur une hypothèse qui, déduite elle-même plus ou moins rigoureusement de notre savoir antérieur, forme prémisse pour un raisonnement déductif dont la conclusion se trouve être le phénomène à expliquer. Deux ou trois exemples appuient la thèse. Mais tout le monde l'admettra-t-il ? Même en ramenant l'induc-

tion à un syllogisme, même en admettant que dans les divers moments de la méthode inductive la part de la déduction est plus large qu'il n'y paraît d'abord, il nous semble que l'acte final, c'est-à-dire le passage du fait à la loi, renferme bien quelque chose de spécifique et ne permet pas d'affirmer que « l'induction des logiciens modernes est un ensemble confus et mal ordonné de déductions diverses, où le calcul déductif des probabilités joue un grand rôle » (p. 131).

Le chapitre qui nous a paru le plus neuf et le plus approfondi est celui où est critiqué l'intuitionnisme de M. Bergson. La plupart des philosophes étudient M. Bergson pour le comprendre et l'admirer : M. Fouillée tâche aussi à le pénétrer, mais pour lui faire son procès. Le subtil penseur reçoit-il tous les coups que croit lui porter son adversaire ? Il est si difficile d'entrer complètement dans la pensée d'autrui ! M. Fouillée se plaint lui-même d'avoir été mal compris par des philosophes du plus grand talent : M. Boutroux a classé la philosophie des idées-forces parmi les doctrines intellectualistes et purement rationalistes tandis que, par contre, M. Höffding caractérise la *Psychologie des idées-forces* comme le plus complet exposé de la psychologie du volontarisme. Il est bien possible que M. Bergson, à son tour, crie au sophisme de l'*ignoratio elenchi*.

L'on ne pourra toutefois reprocher à M. Fouillée de n'avoir pas fait effort pour découvrir le vrai sens des doctrines. S'il se souvient de ses propres ouvrages, il n'ignore pas ceux des autres, et si quelques-unes de ses idées semblent coïncider avec celles des adversaires, il prend soin de marquer les nuances pour nous épargner toute méprise. C'est ainsi que, pour n'en citer qu'un exemple, nous sommes priés de ne pas confondre les idées-forces avec la conscience créatrice de M. Bergson.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les qualités de composition et de style de l'ouvrage. Qui a lu les livres précédents de M. Fouillée le retrouvera ici avec son abondance, son entrain, sa clarté, son habitude du souligné, car c'est, je crois bien, le philosophe contemporain qui souligne le plus, avec son élégance aussi et parfois la note poétique. La forme est digne du fond, qui s'offre comme une protestation du bon sens contre les excès de l'anti-intellectualisme, une revendication vigoureuse des droits éternels de la pensée, à laquelle nous applaudissons, quelles que soient d'ailleurs les lacunes du système de M. Fouillée.

Joseph Brunet.

Addison Webster Moore : *Pragmatism and its Critics*, un vol. petit in-8° de 283 pages, the University of Chicago Press, 1910.

M. Moore a réuni dans ce volume quelques conférences faites pendant l'été de 1908 à l'Université de Chicago sur l'origine et la signification du pragmatisme, avec un certain nombre d'articles d'un caractère surtout polémique, parus dans la *Philosophical Review*, le *Journal of Philosophy*, etc... L'auteur, un des plus brillants disciples de M. J. Dewey, s'était fait connaître déjà par une profonde critique de l'épistémologie de J. Royce et par deux monographies sur la théorie de la connaissance de Locke.

Dans la première moitié du présent travail, M. Moore campe en face l'un de l'autre absolutisme et pragmatisme dans leurs positions essentielles. Il définit ainsi (pp. 21-22) les principales alternatives débattues :

1° « Psychologiquement, est-ce que la pensée est l'expression d'un « côté », d'un « aspect », d'un « instinct » indépendant et séparé (coordonné avec d'autres instincts comme ceux de la nutrition, de la reproduction, etc..,), instinct qui se satisferait en faisant correspondre à un monde immuable des sortes de symboles algébriques, ou bien est-ce qu'elle est précisément le processus de l'interaction de nos instincts et de nos appréciations ?

2° « Logiquement, une idée est-elle un pur X psychique pour un monde qui reste étranger à notre algèbre ; ou bien est-ce qu'une idée est une partie parfaitement organique d'un processus de changement réel dans un monde qui se développe ?

3° « Éthiquement, la conduite morale ne consiste-t-elle qu'à exécuter des idéals ou des plans donnés, ou bien demande-t-elle une participation consciente à la création de ces idéals ?

4° « Politiquement, si la responsabilité morale demande une participation consciente à la création de l'idéal et du programme de la communauté, ne faut-il pas que l'organisation sociale soit essentiellement une démocratie ?

5° « Métaphysiquement, le problème est de savoir si le mouvement, le changement, l'évolution, sont des caractères réels ou seulement apparents, du monde.

6° « Au point de vue théologique on demanderait si le concept de Dieu signifie une somme ou unité d'être complète, éternellement fixée, immuable, ou bien s'il s'applique à un être actif, engagé dans des luttes réelles avec des problèmes réels. »

M. Moore explique quel besoin de fonder notre accord et notre

consensus social a donné naissance aux philosophies de l'absolu ; mais il nous les montre impuissantes à rendre compte de nos désaccords et de nos antagonismes, arrêtées devant le fait avéré de l'erreur. « Moquerie de la situation ! Le monde absolument immuable devait être le fondement d'une vérité commune et d'un bien commun ; et voilà que nous sommes, non seulement sans aucune vérité parfaite, mais incapables de dire lesquelles de nos idées sont plus près de la vérité que d'autres. Ce qui devait maintenir la distinction de la vérité et de l'erreur a pour résultat de les confondre. Nous n'avons consenti à réduire toute notre vie à la seule tâche de connaître la réalité absolue que pour trouver cette tâche irréalisable ; que pour trouver finalement que la connaissance est un processus dont la constitution et la méthode sont incompatibles avec son but ! » (59).

La voie a été enfin ouverte au pragmatisme quand Darwin eut introduit dans le monde l'idée d'une mutabilité des espèces, d'une variation. Il est vrai que la variation darwiniste se présentait d'abord comme accidentelle, soustraite au contrôle ; mais, comme tous les grands explorateurs, Darwin alla plus loin qu'il n'a eu conscience d'aller. Comment aurait-on pu longtemps refuser une place, parmi les types de variation, à la variation intentionnelle (*purposive*) ? Cette variation téléologique a été graduellement mise en évidence dans des directions variées : la logique a reconnu la valeur de contrôle de l'hypothèse active (la *working hypothesis*) dans la science. « La *working hypothesis* marque l'apparition des idées dans le processus de l'évolution : elle attribue une efficacité aux causes finales, ou plutôt elle abolit le caractère métaphysique de la distinction entre les causes efficientes et les causes finales. » La psychologie, d'autre part, a complètement transformé l'ancienne conception des idées ; elle a fait apparaître leur caractère intentionnel, leur relation avec la volonté. Ce sont les résultats de ces investigations, en même temps que le développement de la notion de la *working hypothesis* qui ont finalement triomphé de la logique et de la métaphysique absolutiste.

Dans la partie polémique du livre (réponses à MM. Creighton, Bakewell, Perry, Baldwin), M. Moore repousse vigoureusement l'accusation de subjectivisme et de solipsisme portée contre la doctrine de Dewey. Elle a sa source dans un contresens, — en ce qui concerne du moins l'école de Chicago, — car, sur ce point, Dewey demande à ne pas être confondu avec Schiller. Dewey se sentait même si innocent de cette tare qu'il avait prévu, nous dit M. Moore, un reproche tout contraire : « Quand on s'apercevrait que fait et

idée, existence et signification, dessein et moyens étaient regardés comme des fonctions dans l'expérience, l'alarme se répandrait que la personnalité avait disparu. » La critique a complètement méconnu (à l'exception de M. Pringle-Pattison) le caractère de cette « situation » à laquelle Dewey ne manque jamais de rapporter le « besoin » et l' « intérêt ». La « situation » est quelque chose de parfaitement objectif ; bien loin qu'elle soit intérieure à une conscience, à un esprit individuel, c'est au contraire la conscience individuelle qui est regardée comme un élément à l'intérieur de la situation.

E. D.

II. — PSYCHOLOGIE

Dr Toulouse : Henri Poincaré. *Enquête médico-psychologique sur la supériorité intellectuelle.* Un vol. in-12 de 204 pages, Paris, Flammarion, 1911.

En 1895, le Dr Toulouse conçut le projet d'examiner les grands hommes contemporains avec les méthodes de la clinique médicale et des laboratoires de psychologie. Il se proposait d'abord d'élucider les rapports de la supériorité intellectuelle avec la névropathie, par des monographies basées sur l'observation directe. La première, publiée en 1896, était consacrée à E. Zola. En même temps le Dr Toulouse poursuivait son enquête sur Dalon ; et, un peu plus tard, sur H. Poincaré. C'est cette enquête sur H. Poincaré qui paraît aujourd'hui. L'observation est vieille de quelques années (1897) ; l'auteur reconnaît que, depuis, les méthodes d'observation ont progressé et que son point de vue s'est élargi. Mais il estime que cette observation offre encore de l'intérêt. Elle montre : 1° qu'à côté de l'activité mentale volontaire et pleinement consciente, il existe une autre activité spontanée moins consciente qui, inférieure pour la vie pratique, semble supérieure pour la vie spéculative (pour les mouvements, H. Poincaré est nettement maladroit). C'est un argument en faveur de cette conception d'après laquelle « la fonction sensori-motrice ne serait pas, dans l'évolution animale ni dans l'observation anthropologique, en rapport avec le développement intellectuel » (p. 168), — 2° M. H. Poincaré est un cas remarquable du génie-aptitude, du don qui se révèle de bonne heure ; — 3° L'activité spontanée prédominante de M. Poincaré, si proche de certains états de confusion (distraction), précise la question des rapports du génie et de la folie.

Le Dr Toulouse a fait porter son enquête sur les points suivants : hérédité, développement, vie physique, sensation et mouvement, mémoire, attention, langage, caractère, habitudes, opinions. Puis

dans une synthèse, il résume les conclusions générales de son observation.

Les faits récoltés paraissent souvent maigres et de peu de portée. Qu'importe par exemple que H. Poincaré soit un moteur et pas un visuel? D'autres mathématiciens sont des visuels : il y a différents types de mathématiciens, voilà tout !... Les méthodes dont dispose le psychologue de laboratoire et même de clinique sont vraiment courtes. Elles jettent peu de lumière sur les facultés supérieures, les plus intéressantes dans le cas du génie. On trouve des indications plus précises dans les propres confidences de H. Poincaré, dans ses études philosophiques, dans son article sur l'invention mathématique, etc. Les considérations finales du Dr Toulouse n'en sont pas moins dignes d'être lues (notamment les pages sur l'*auto-conduction*).

Espérons que les prochaines monographies du Dr Toulouse ajouteront quelques traits à la psychologie de l'homme de génie. C'est un sujet qu'on explore de plus en plus et avec une précision croissante. Il offre un intérêt non seulement psychologique, mais encore social.

F. Mentré.

III. — SOCIOLOGIE

Giorgio del Vecchio : *Il Fenomeno della Guerra e l'Idea della Pace.* Turin, Bocca, 1911.

Cette intéressante synthèse du pacifisme et de son histoire commence par établir la nécessité des États et l'impossibilité d'un État unique, d'où résulte la *possibilité* permanente de la guerre. L'auteur étudie ensuite l'évolution de la guerre et de ses causes à travers les phases économiques, et à travers les crises nationales ou religieuses de l'histoire ; et il réfute la présomption que les « polémistes » n'hésitent pas à en déduire contre le pacifisme : de ce que la guerre a toujours été un facteur de l'histoire, il ne suit pas qu'elle doive le demeurer toujours. Les heureux effets de la guerre pour le progrès de la civilisation ne doivent pas être méconnus ; mais ils sont exagérés par les polémistes, et compensés par de grands maux ; d'ailleurs, la guerre n'a été que l'occasion contingente des bienfaits dont on lui fait honneur. L'auteur distingue ensuite quatre sortes de pacifisme : 1° le pacifisme ascétique ou mystique, dont Tolstoï a formulé la suprême expression, et dont l'Église s'est séparée dès l'époque romaine ; — 2° le pacifisme impérialiste, qui espère la paix d'un empire universel, héritier de l'empire romain, et dont Dante fut le représentant ; — 3° le pacifisme diplomatique de Crucé, de Sully et

de l'abbé de Saint-Pierre, qui, préconisant la réglementation pacifiste de l'équilibre international, a le tort de croire que la guerre ne dépend que de la bonne volonté des gouvernements, et de condamner les États à un *statu quo* artificiel ; — 4° le pacifisme juridique, qui, à la suite de Kant et de Rousseau, attend la paix de l'organisation juridique de la société internationale, solidaire de l'organisation démocratique de la politique intérieure. La tendance générale de la civilisation à l'unification internationale favorise cette dernière conception, et la progressive extinction juridique des anciennes « guerres privées » à l'intérieur de chaque État lui fournit un argument d'analogie. Mais le pacifisme juridique, qui se propose de remplacer la guerre par le Droit, ne saurait sacrifier le Droit à la Paix.

L'auteur raconte les efforts des publicistes en faveur de l'organisation d'un Droit international, mais néglige en note les théologiens.

On fera bien de compléter la lecture de son livre par celle des ouvrages (1) que M. Vanderpol, président de la *Ligue des Catholiques Français pour la Paix* (2), a récemment consacrés à la doctrine traditionnelle des théologiens et de l'Église sur la guerre et la paix.

Charles Boucaud.

A. Asturaro : *Sociologia Politica,* un vol. in-12, 250 pages. — Genova. Casa Editrice Stenografica, 1911.

Cet ouvrage contient les conférences populaires faites à Gênes par M. Asturaro. Il faut en louer l'ordonnance et la clarté. Le sujet était complexe, et fort délicat à traiter, car les phénomènes politiques se distinguent malaisément d'autres groupes de phénomènes sociaux, les phénomènes moraux par exemple. M. Asturaro a réussi à les isoler. Dans les trois premiers chapitres, il étudie les antécédents, extrinsèques et intrinsèques, des phénomènes politiques. Dans les deux chapitres qui suivent, il retrace l'évolution de ces phénomènes, depuis leurs formes rudimentaires jusqu'à leurs manifestations les plus complexes, qui sont les lois et les différentes espèces de gouvernements. Le chapitre VI a pour but de démêler les causes des phénomènes politiques. Dans le dernier chapitre, M. Asturaro s'efforce de caractériser plus nettement les faits politiques en les distinguant des phénomènes sociaux connexes.

Raymond Florian.

(1) *Le Droit de Guerre d'après les théologiens* (Paris : Tralin ; 1911), et *La guerre devant le Christianisme* (*Ibid.*).

(2) Siège social chez M. Vanderpol, 40, rue Franklin, Lyon.

IV. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Maximilien Winter : *La Méthode dans la Philosophie des Mathématiques.* Un vol. in-12 de 200 pages. Paris, Alcan. 1911.

M. Winter à réuni ici trois articles parus dans la *Revue de Métaphysique et de Morale.* Il s'y propose de déterminer « quelle est la méthode qui, à l'heure actuelle, présente des garanties scientifiques suffisantes pour aborder l'examen critique des principes fondamentaux de la science mathématique ».

Ce n'est pas la méthode métaphysique : il est faux que les spécialistes soient par définition confinés dans leurs recherches scientifiques, la philosophie de leur science leur étant interdite, — comme si cette philosophie ne devait pas être scientifique elle-même, par sa méthode et par son objet. La critique scientifique tentera « la détermination des idées primitives et des axiomes indépendamment de tout problème métaphysique. » (p. 19.)

Ce n'est pas non plus la méthode logistique : « La logistique n'enveloppe pas toutes les théories qui méritent d'attirer la réflexion »... (p. 97.) C'est une branche indispensable, mais restreinte de la critique des sciences. Les deux premiers articles justifient ces deux affirmations ou plutôt cette négation et cette restriction.

La troisième partie nous expose une application de la vraie méthode, qui est « historico-critique », à la théorie des nombres, science très ancienne, mais « que les philosophes ont presque tous ignorée » (p. 103). La philosophie des mathématiques (il serait facile de dire en général la philosophie des sciences), doit être une recherche historique « des idées fondamentales ». « Il ne s'agit pas d'une histoire conçue comme une chronologie fastidieuse, comme un répertoire où l'on met un nom et une date sur chaque découverte, méthode qui donne à l'histoire des mathématiques l'aspect d'un annuaire des téléphones, mais d'une histoire envisagée comme la genèse même des théories scientifiques, où la filiation des idées fondamentales serait établie. »

H. O.

Jules Tannery : *Science et Philosophie.* Un vol. in-16 de 334 pages de la *Nouvelle Collection scientifique.* Paris, Alcan, 1912.

Si la lecture de ce livre cause quelque déception, la faute n'en est certainement pas à Jules Tannery. Sous un titre, laissé à dessein un

peu vague, on a simplement juxtaposé des articles, des préfaces, des lettres, des comptes rendus bibliographiques, voire des discours, publiés ici ou là par Tannery. Cette juxtaposition ne suffit pas, on le pense bien, à donner à ces morceaux détachés, dont la valeur au reste demeure incontestable, la cohésion et l'unité qu'on s'attendrait à trouver dans un livre. Après lecture des premières lignes de chaque chapitre, on ressent cette impression du déjà lu, impression désagréable ici, parce que décevante, et qui, dans l'espèce, n'a malheureusement rien de paramnésique. Dirons-nous que la publication de ce livre était inutile? Assurément non. Ceux qu'intéresse la philosophie des sciences trouveront réunies dans ces pages les conceptions parfois ingénieuses et fécondes, parfois subtiles et fuyantes d'un vrai mathématicien.

La pensée de Tannery est complexe ; son intelligence fut trop pénétrante pour se satisfaire d'aucune solution simpliste ; aussi excelle-t-il à mettre en lumière les côtés faibles d'une théorie ou d'une méthode.

On lira avec intérêt le chapitre sur la Psychophysique, où la loi de Fechner, la différentielle d'une sensation et le logarithme d'une excitation sont impitoyablement relégués au domaine des fantaisies, tandis que sont finement raillés ceux qui prétendent se servir de l'algorithme mathématique sans une suffisante initiation.

H. P.

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. Tullii Ciceronis : *De Natura Deorum.* Edidit Otto Plasberg. Un vol. in 8° de 200 pages. Leipzig, Teubner, 1911.

Cette nouvelle édition du *De Natura Deorum* forme le second fascicule d'une publication à laquelle M. Plasberg travaille depuis de longues années, et qui comprendra la plupart des principaux traités philosophiques de Cicéron.

Le classement des manuscrits et les principes suivis dans l'établissement du texte ne seront exposés que plus tard dans l'*Introduction;* il manque donc encore un élément important, pour juger de la nouvelle édition. Mais dès maintenant, on peut affirmer qu'elle est excellente.

On n'y trouve pas, il est vrai, de commentaire, mais seulement un apparat critique, minutieusement détaillé. Le but de M. Plasberg a été de faire connaître aussi complètement et aussi exactement que

possible, l'état des manuscrits, les variantes, les leçons, quelquefois énigmatiques ou fort embarrassantes, entre lesquelles on hésite. Les imprimeurs n'y ont épargné ni les soins, ni les frais.

Une innovation fort heureuse consiste à répéter, en haut de chaque page, le nom de l'interlocuteur qui a la parole à ce moment du dialogue.

Par une disposition analogue, en tête des notes critiques, se trouve à chaque page l'indication des manuscrits qui y sont utilisés. Entre toutes les variantes que le nouvel éditeur à réunies, il a, d'ordinaire, fait un bon choix. Çà et là pourtant, on pourra différer d'avis avec lui. Ainsi, au livre II (48, 123), il adopte la leçon *aliis generis escis* qui n'offre pas de sens satisfaisant, tandis que *alius* ou *alii generis bestiis* conviendrait parfaitement et se trouve dans de bons manuscrits. La raison qu'il donne de son choix, est qu'il n'ose attribuer à Cicéron le génitif *alius* ou *alii*. *Alius* est, il est vrai, fort rare ; *alii*, quoi qu'en disent certaines grammaires, l'est moins ; on sait pourtant que Cicéron évite d'ordinaire ces deux formes et les remplace par *alterius*. Mais *alterius* n'était pas possible ici : il indique une comparaison entre deux objets seulement, tandis qu'il est question de nombreuses espèces animales qui, elles-mêmes, se nourrissent d'autres espèces : *At quibus bestiis erat is cibus ut alii (alius) generis bestiis vescerentur, aut vires natura dedit aut celeritatem.* Cicéron a très bien pu éviter la forme peu usuelle *alius* ou *alii* toutes les fois que le sens permettait *alterius* et s'en servir pourtant ici, quand elle était la seule qui pût exprimer sa pensée.

C'est sur des questions de ce genre qu'on pourra, çà et là, discuter avec M. Plasberg. On lui reprochera aussi de ne s'être pas toujours assez renseigné sur les travaux modernes relatifs au texte de Cicéron ; la liste de la page IV, supérieure à celle que contenait le premier fascicule, est encore bien incomplète. Quoi qu'il en soit de ces légères critiques, la valeur générale de son travail n'en est pas atteinte. Il nous a donné du *De Natura Deorum* une édition meilleure et plus commode que toutes celles publiées jusqu'ici.

L. Laurand.

R. M. Wenley : *Kant and his philosophical Revolution.* Un vol. in-16, IX-302 pages. Edinburgh, Clark, 1910.

Collection : *The World's Epoch-makers*, dirigée par Oliphant Smeaton.

Avec une parfaite modestie, l'auteur confesse que les différentes parties de son ouvrage ne sont pas toujours très équilibrées. Sur ce point tout le monde lui donnera raison. Les deux cents premières

pages ne sont qu'un vestibule. C'est un peu long pour un volume qui en compte trois cents. Le second chapitre de la troisième partie est seul consacré directement à la philosophie critique. Sous couleur de décrire le milieu dans lequel Kant a vécu, on nous refait l'histoire de l'Allemagne depuis 1417. Les roueries de l'électeur de Brandebourg, l'âpre politique de Sigismond sont copieusement exposées. Nous craignons que ces développements ne soient d'un maigre secours pour les lecteurs soucieux de se renseigner sur le kantisme. Il lui faudra se contenter d'un petit chapitre, où la critique de la Raison Pure est résumée à la hâte. Franchement, c'est trop ou trop peu, ou plutôt c'est évidemment trop peu.

Les énigmes se pressent dans ces quelques pages, indéchiffrables pour qui n'est pas au fait de la philosophie critique. Est-il interdit à un honnête homme de trouver plus que crépusculaires des phrases dans ce goût-ci ? Il s'agit d'expliquer ce que veut dire le mot « transcendantal » et voici le rébus qu'on nous propose :

It is never ad hoc *of*
The undiscover'd country, from whose bourne no traveller returns,
On the contrary, it is cum hic (?) *of own daily sense-experience.*

On voit bien quelque chose... mais Kant a défini tout cela plus clairement. Il suffisait de le citer.

Pourquoi M. Wenley est-il si prodigue de citations poétiques ? Un peu partout le long de ses pages il a semé des vers. L'effet est au moins étrange et la clarté n'y gagne pas. Pas plus d'ailleurs qu'aux réminiscences bibliques, qui foisonnent... et agacent : la « robe sans couture », les « collines éternelles », l' « esprit qui souffle où il veut »... on serait tenté de parler de galimatias.

Il y a aussi par-ci par-là de grands aphorismes, dont on ne saisit pas bien le sens ni l'à-propos, et d'autres qu'on voudrait voir appuyés modestement de quelques preuves. Ainsi M. Wenley se demande comment la philosophie si novatrice de Kant a pu naître dans le cerveau d'un penseur solitaire, au fond d'une petite ville de province, dans un pays éloigné de tout centre intellectuel. La raison profonde en serait, paraît-il, que les époques de l'histoire sont *of men, for men, by men.* Sans doute ; mais quel Daniel nous expliquera ce Mane, Thekel, Pharès ? M. Wenley aurait pu cette fois se souvenir de Balthasar...

Quant à l'interprétation même du kantisme, le résumé qu'en donne l'auteur est bien court. Il serait injuste de n'y voir que des à-peu-près.

Pierre CHARLES.

Arthur Schopenhauer : *Philosophie et Science de la nature* (*Parerga et paralipomena*). Trad. par Auguste Dietrich. 1 vol. in-16 de 194 pages de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1911.

Th. Ruyssen : *Schopenhauer*, 1 vol. in-8° de 396 pages de la collection *Les Grands Philosophes*, Paris, Alcan, 1911.

Radoslav A. Tsanoff : *Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Experience*. 1 vol. in-8°, New-York, Longmans, 1911.

Que cette première traduction des *Parerga* (Traduction Dietrich) soit agréable, vive et souple d'allures, nous ne pouvons cependant oublier qu'elle fait à son texte beaucoup d'infidélités (1). Être sévère à son égard, c'est donc seulement être juste. Traduire n'est pas — ou ne devrait pas être, — mutiler, morceler, interpoler, biffer, etc.

Même ainsi présentés, les *Parerga* ne peuvent cependant nous être indifférents. Par leur verve, leurs satires, leur dogmatisme, ils nous obligent à agiter des idées. Le premier fragment traduit ici met en rapport les sciences de la nature et la métaphysique schopenhauerienne et interprète celles-là par celle-ci. Il se rattache ainsi à la détermination de ce concept de matière, qui a vraiment, dans la doctrine de Schopenhauer, une importance extrême (2). A ce fragment, qui occupe plus de la moitié du volume, sont adjointes des considérations de Schopenhauer sur la logique et la méthodologie, la physiognomonie, la théorie des couleurs de Gœthe.

En même temps que se poursuit la traduction française de l'œuvre de Schopenhauer, M. Th. Ruyssen nous donne un nouveau volume de la collection *Les Grands Philosophes*. Et, encore que *La philosophie de Schopenhauer* de M. Ribot ait paru en 1874 et le *Schopenhauer* de M. Bossert en 1904, c'est le premier exposé systématique que nous ayons en France de la doctrine de Schopenhauer.

Cet exposé s'ouvre par une longue étude de la vie et du caractère du philosophe. A isoler l'œuvre de l'homme, M. Ruyssen eût craint de rendre l'œuvre moins vivante, ou même de la fausser. Une doctrine est une expérience de la vie, et c'est toujours par la réflexion sur la réalité de tous les jours que se révèle à nous la réalité éternelle. M. Ruyssen a donc raison. Qu'il soit seulement bien entendu que l'étude de la vie d'un philosophe, quelque importante qu'elle

(1) Voir *Revue de Philosophie*. 1er octobre 1909, p. 459.

(2) *La détermination des concepts de matière, d'entendement et de raison dans la philosophie de Schopenhauer*, dans *Revue de Philosophie*, 1er août 1909. pp. 179-200.

puisse être, ne supplée cependant en rien à la méditation de l'œuvre elle-même.

Animée d'heureuses préoccupations biographiques, cette monographie l'est aussi de quelque préoccupation littéraire. Elle fait bon accueil aux métaphores, même un peu vieillies, témoigne quelque dilection aux grandes synthèses, même un peu vagues, et esquisse, par exemple, en huit pages, les principales étapes de l'intellectualisme jusqu'à Schopenhauer (pp. 5-12). Elle commente Schopenhauer par Edmond Haraucourt, ne dédaigne pas toujours les rapprochements ingénieux, et se préoccupe volontiers des raisons actuelles que nous pouvons avoir de lire *Le Monde comme volonté et représentation* On pourrait s'appliquer à définir le Schopenhauerisme *sub specie æternitatis.* Il est ici défini, par rapport à la pensée allemande et française, par un Français de l'an de grâce 1911.

C'est d'ailleurs un Français érudit. S'il omet quelques commentateurs anglais ou français de Schopenhauer, il est très versé dans la bibliographie allemande de son sujet.

Et l'exposé qu'enfin il donne du Schopenhauerisme s'affirme méthodique et exact. Il fait connaître tour à tour la « représentation », la « volonté » et son « objectivation », le pessimisme de Schopenhauer, son esthétique, sa morale.

Pourquoi seulement les commentaires de M. Ruyssen s'étalent-ils quelquefois en surface, au lieu de creuser la doctrine en profondeur ? S'agit-il de nous faire comprendre la première proposition du *Monde?* Ils vont citant Pindare, évoquant Descartes, Berkeley, Kant, le romantisme, le pessimisme indien, etc. De ce rapprochement de doctrines hétéroclites ne jaillit pas toujours la lumière

A la bibliographie que donne M. Ruyssen en appendice à son *Schopenhauer,* il importe d'ajouter désormais l'étude ci-dessus mentionnée, de M. A. Tsanoff. En même temps qu'elle discute les objections de Schopenhauer au criticisme, elle dénonce avec vigueur le dualisme qui est au cœur du système du *Monde comme volonté et représentation* et qui compromet peut-être la cohérence de la doctrine. Et elle lui oppose « l'unité immanente de l'expérience », seule capable de donner aux aspects variés des choses leur signification réelle.

Les lecteurs difficiles regretteront seulement que la bibliographie de M. Tsanoff soit un peu fantaisiste, et qu'elle reporte, par exemple, jusqu'à 1890, l'apparition d'un ouvrage de la première heure, tel que *La philosophie de Schopenhauer* de M. Ribot.

A. L. J.

Benedetto Croce : *La Filosofia di Giambattista Vico*. Un vol. in-8° de IX-316 pages. Bari, Laterza, 1911.

M. Croce doit à l'hégélianisme un esprit systématique et à sa race le goût de la phrase. Son ouvrage sur la philosophie de Vico manifeste le souci constant d'affirmer que le dogme est en opposition avec la philosophie et la science, qui établissent les moments nécessaires de l'évolution du monde et de l'homme. Il est écrit dans un style oratoire, et l'auteur semble avoir pris plaisir à accentuer une pensée de Vico sur la richesse de la langue italienne et la pauvreté de la langue française. « *Impotente al sublime, la lingua francese è per altro attissima al piccolo* » (p 237).

Quant à la pensée de Vico, elle est mêlée d'idées neuves et d'idées usées, d'où naissent obscurité et confusion. M. Croce essaie de dégager et d'exposer systématiquement les vues originales, qui étaient pleines d'avenir.

Vico est en réaction contre Descartes. Il fait observer que le *Cogito, ergo sum* est affaire de conscience, non de science : c'est la simple constatation d'un fait, qui ne permet point de fonder un système de lois nécessaires. Il cherche donc un autre critérium, le trouve dans la coïncidence de la certitude et de la production, et l'exprime en disant : *Verum ipsum factum*, le vrai, c'est ce qu'on fait. Ainsi, Dieu a la science des choses, parce qu'il les a faites ; nous avons la science des mathématiques, parce que nous en créons les éléments : mais nous ne pouvons constituer en sciences ni la Métaphysique, ni la Théologie, ni la Physique, et nous sommes réduits à constater des faits.

Pourtant, ses études historiques et juridiques amenèrent Vico à compléter sa pensée : il remarqua, en effet, que l'humanité fait son histoire, qu'elle est l'auteur de ses progrès, de ses institutions, de son droit ; faisant tout cela, elle peut en acquérir la science. Ainsi, la philosophie, l'histoire, la sociologie, s'unissent en une seule science : celle des progrès humains. Vico se trouve ainsi aux antipodes de Descartes, qui s'intéressait aux abstractions et négligeait l'histoire.

Il continue à l'être en affectionnant de préférence les formes inférieures, individuelles, sensibles, par lesquelles l'homme s'est tout d'abord exprimé. Il commence par une logique de la poésie et du langage, observant que la poésie s'oppose à la philosophie comme la sensation à l'idée, qu'elle est née spontanément, que l'homme a chanté avant de parler, que le langage a lui aussi son origine naturelle dans les gestes et signes spontanés, et qu'il se développe suivant des lois nécessaires.

Le progrès s'accentue avec la naissance du mythe, qui est une idée encore enveloppée dans la sensation. La religion est un ensemble de mythes : elle a une cause théorique, l'impuissance à exprimer suffisamment l'idée que l'homme se fait du monde, en d'autres mots l'impuissance à philosopher dès le début, et elle a aussi une cause pratique, la crainte des puissances terribles qui environnent l'homme isolé et sans défense. Il est d'ailleurs bon de noter que Vico n'est pas embarrassé par son catholicisme pour donner cette conception humaniste ou immanentiste de la religion : car il déclare prendre l'homme après la dispersion des peuples, livré à sa nature, ayant à inventer le langage et la religion, pendant que la religion révélée se conserve chez un peuple privilégié.

Sans religion, on ne peut concevoir ni morale ni droit : le progrès se fait de l'intérieur à l'extérieur. Le droit est la forme inférieure de la morale, c'est la contrainte généralisée et adaptée à la conduite des sociétés. Le droit naturel abstrait des Protestants et des Philosophes n'est pas conforme à la réalité : le droit et la société naturels sont le droit et la société tels qu'en fait ils se sont développés sous la direction de la raison éternelle.

En fait d'histoire, Vico fait l'histoire idéale, où les individus représentent une idée et une époque. Il classifie les types, critique l'histoire admise jusqu'alors, met en pleine lumière la valeur de l'étymologie, des mythes et des traditions, pour nous renseigner sur le développement des peuples ; il pratique la méthode comparative qui suppose des floraisons analogues et indépendantes en différents milieux. Il affirme les recommencements de l'histoire.

Les cyclopes ont fondé le culte, le mariage, la sépulture ; les héros ont groupé par la force les familles autour d'eux. Les familles ont précédé la cité. Dans les sociétés, on observe la succession régulière de l'aristocratie, de la démocratie et de la monarchie. L'atmosphère des premières sociétés est toute poétique : Homère avec ses héros passionnés et changeants nous en fournit un témoignage typique ; Homère est d'ailleurs le nom collectif de tout un peuple d'auteurs, qui nous représentent la mentalité primitive de la Grèce. L'histoire de Rome sert à illustrer toutes ces conceptions générales. L'histoire du Moyen-Age est celle du retour à la barbarie et des progrès effectués pour en sortir : Dante est un Homère, qui sans la Scolastique aurait pu dépasser l'autre.

En Métaphysique, Vico a des vues originales : Dieu est Esprit, il se donne et s'oppose les corps pour être vraiment lui-même. Entre les deux, il y a des points métaphysiques, simples et inétendus, qui

permettent à Dieu d'engendrer étendue et diversité : ils sont analogues aux points mathématiques, dont le mouvement engendre la ligne. Ces points représentent l'effort de Dieu.

Vico est en réaction contre son temps. Il voudrait une éducation fondée sur ce principe que l'homme sent avant de penser : on devrait par conséquent faire cultiver à l'enfant la poésie et la géométrie, plutôt que la logique et l'algèbre. Le XVIIIe siècle est faible d'intelligence : pas de poésie, pas de grandes œuvres, mais de petits livres, des romans, des dictionnaires.

Notre philosophe a été un précurseur : avant Kant, il a critiqué l'intellectualisme et affirmé la primauté de l'action ; avant Hégel, il a identifié le vrai et le fait ; avant Herder et Humboldt, il a creusé les origines du langage.

Le livre qui vient de lui être consacré est, malgré ses partis pris, d'une lecture intéressante et suggestive.

P. Le Guichaoua.

René Berthelot : *Un Romantisme utilitaire.* Étude sur le mouvement pragmatiste. Un vol. in-8° de 413 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, F. Alcan, 1911.

Le pragmatisme est difficile à définir ; c'est une tendance générale, une attitude de l'esprit, bien plus qu'une méthode déterminée et systématique. Il peut se combiner, à des degrés divers, avec d'autres principes ; il est susceptible de plus ou de moins ; il y a des pragmatismes radicaux et des pragmatismes partiels. Cependant, toutes ces formes variées impliquent une même conception centrale : la subordination de la connaissance à l'action. Pour définir ce mouvement et en étudier les origines, M. Berthelot a examiné en premier lieu le pragmatisme radical et intransigeant de Nietzsche, en second lieu le pragmatisme limité à la science, de M. Poincaré. Ces deux cas sont, en effet, instructifs. L'examen de la pensée de Nietzsche nous permet de saisir, dans toute son outrance, la source de ce mouvement ; l'examen des théories de Poincaré, où le pragmatisme est mitigé et restreint, nous offre un cas-limite inverse de celui que nous remarquons chez Nietzsche. Le pragmatisme radical du premier et le pragmatisme fragmentaire du second seront pour ainsi dire les deux formes extrêmes du mouvement.

I. — Le « perspectivisme » de Nietzsche a une double origine. Il est d'inspiration nettement romantique : Hölderlin, Emerson, Schopenhauer, Wagner, ont contribué à former l'idée autour de laquelle gravitent toutes les spéculations de Nietzsche : la notion de *vie*, con-

çue comme puissance obscure de création, force souveraine, infiniment supérieure aux pauvres catégories de l'entendement. Nietzsche s'inspire également des utilitaires : les sociologues et les évolutionnistes anglais, en même temps que les sophistes grecs, lui fournissent la notion d'utilité biologique ou sociale, qui lui permet d'édifier sa théorie de la vérité et de l'erreur. Il est aisé à M. Berthelot de montrer que ce pragmatisme est insoutenable. Nietzsche accepte certaines vérités particulières, d'ordre biologique et social, et prétend ensuite rejeter en leur nom la notion de vérité en général. « Il prend comme fondement de sa théorie, cette opposition même entre l'erreur et la vérité scientifique ou philosophique que sa théorie, dans ses conséquences dernières, aboutit à nier. » Malgré ses contradictions, le pragmatisme nietzschéen nous donne une leçon, au double point de vue théorique et pratique. Il nous met franchement en face des difficultés que beaucoup d'autres doctrines s'appliquaient à cacher. Il constitue en ce sens une excellente critique de la philososophie anglaise. Il nous montre également la nécessité de reviser sans cesse certaines notions fondamentales qu'un idéalisme statique avait pu considérer comme complètement définies.

Le pragmatisme peut, d'ailleurs, être transposé dans les cadres d'un idéalisme rationnel et dynamique, à la manière de Platon et de Hegel. Les notions d'utilité biologique et sociale conservent alors leur valeur, comme moments subordonnés de la dialectique.

Enfin, le pragmatisme moral nous fait prendre nettement conscience des contradictions et des conflits dont la raison pratique essaye de restreindre de plus en plus le domaine, mais dont elle ne peut pas entièrement abolir l'existence (1).

II. — Le pragmatisme de Poincaré ne s'applique qu'à un domaine assez restreint de nos connaissances. Il a ses origines dans les difficultés que présentaient pour le mathématicien analyste les théories divergentes de l'optique, les discussions sur la valeur du mécanisme et les principes de l'énergétique, en même temps que dans la réflexion sur les géométries non-euclidiennes. La valeur des théories physiques et des principes de la géométrie réside dans leur « commodité ». Par exemple, la valeur de l'espace euclidien vient de sa plus grande commodité théorique ou de sa simplicité et de sa commodité pratique : elle s'accorde assez bien avec les propriétés des solides naturels, des corps que nous touchons et que nous

(1) Cf. sur l'attitude de M. B. son ouvrage antérieur : *Evolutionnisme et Platonisme.*

voyons. Le terme « commodité » a donc chez Poincaré un double sens, théorique ou pratique ; il correspond tantôt à « simplicité logique », tantôt à « utilité biologique ». C'est là un concept ambigu qui conduit Poincaré au probabilisme. Pourquoi la simplicité logique est-elle pour le physicien un critère? En vertu d'un calcul des probabilités. Toute induction, — comme l'avait déjà soutenu Cournot, — est un calcul de probabilités.

Si, par commodité, on entend « simplicité logique », cette notion peut aisément se rattacher à la tradition idéaliste; si elle signifie « utilité biologique «, elle se rattache visiblement à l'évolutionnisme utilitaire de Spencer. Le pragmatisme scientifique de Poincaré tend donc à la fois dans le sens de l'idéalisme et du positivisme utilitaire, bien que la direction dans le sens de l'idéalisme soit la plus nettement marquée. D'ailleurs, la doctrine de Poincaré ne se comprend que comme une réaction contre une conception dogmatique et simpliste de la Science. « De Newton à Laplace et à Fourier, il s'était constitué une physique mathématique dont les partisans, comme Newton lui-même, avaient espéré dégager de l'expérience des lois absolument universelles et absolument rigoureuses. » L'œuvre de V. Regnault a ruiné cet absolutisme physique.

Poincaré, à son tour, réagit contre la tendance des physiciens mathématiciens à investir leurs résultats d'une valeur absolue. Mais cette réaction témoigne elle-même des habitudes d'esprit du physicien mathématicien. Le polytechnicien Poincaré réagit contre les préjugés traditionnels de son groupe sans cesser de manifester, dans sa révolte même, les manières de penser d'un analyste.

Les conclusions de M. Poincaré sont souvent plus solides, mais moins originales que celle de Nietzsche. Mais, dans un cas comme dans l'autre, si nous ramenons ces deux formes de pragmatisme à leurs principes, nous retrouvons les deux grandes directions philosophiques de l'évolutionnisme utilitaire et de l'idéalisme rationnel. La rencontre de ces deux courants aiguille la pensée pragmatiste au-delà d'elle-même, tantôt dans le sens du positivisme, tantôt dans celui du rationalisme.

E. D.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Abbé Cristiani : *Prescience divine et liberté humaine.* Un vol. in-18, 71 pages. Paris, Bloud, 1911.

On trouvera dans ce petit volume la réponse aux prétentions de M. Bergson, pour qui l'avenir est essentiellement imprévisible. M. C. montre, en effet, que le *mouvant* peut être représenté dans l'*immuable :* et il en trouve des analogies chez les génies créateurs qui voient à la fois tous les détails de l'œuvre à réaliser.

Pour ce qui est des discussions anciennes et éternelles, M. C. se rattache au Molinisme.

Ajoutons enfin que certaines expressions indiquent une critériologie fondée sur un acte de foi à la raison et que les arguments moraux de l'existence de Dieu sont gratifiés d'une valeur indépendante et démonstrative.

E Gentile : *Bernardino Telesio.* Un vol. in-12, 150 p. Bari, Laterza, 1911.

Nous avons ici un panégyrique de Telesio lu au 4e centenaire de la naissance du philosophe.

On nous y dit qu'au Moyen-Age les esprits étaient partagés entre le mysticisme et l'intellectualisme, entre le sentiment d'un Dieu immanent et l'affirmation d'un Dieu transcendant. La Renaissance a établi l'humanisme, mais elle avait trop de préoccupations philosophiques. Telesio a affirmé le naturalisme sensualisme absorbant ainsi Dieu dans le monde. Mais il n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée, et il a gardé dans l'homme une âme créée par Dieu.

Luigi Botti : *L'Infinito.* Un vol. in-8°, 529 p. Gênes, Formiggini, 1912.

L'Infini est étudié, dans l'histoire, dans la nature et la science, dans la connaissance, dans les mathématiques.

Finalement on le rattache à l'indéfini : c'est le produit sans fin de notre activité spirituelle, active et volontaire. Nous obtenons ainsi une application de la théorie à la mode sur l'évolution créatrice.

Ces principes posés, il est facile à l'auteur de montrer que l'infini est relatif au fini, déterminé et diversifié par rapport à lui.

C. Piat : *La destinée de l'homme.* Un vol in-8° de 248 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2e édition. Paris, Alcan, 1912.

Dans cette deuxième édition, l'auteur a mentionné en notes un certain nombre de faits et d'idées, d'apparition récente, qui semblent concourir à préciser ou à affermir sa thèse.

R. Worms : *Précis de Philosophie.* Un vol. in-16 de 408 pages. 4e édition. Paris, Hachette, 1911.

Ce *Précis* est un abrégé des *Leçons de Philosophie* de M. Rabier. Pour la métaphysique et la morale sur lesquelles M Rabier n'a pas encore publié la suite de son travail, l'auteur s'est inspiré de l'enseignement oral et des conseils de son maître.

Emerson : *Essais choisis.* Trad. H. Mirabaud-Thorens. Un vol. in-16 de xvi-156 p. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1911.

Ce volume comprend cinq essais intitulés : Expérience, Héroïsme, l'Amour, l'Histoire, Dons, précédés d'une préface de M. Henri Lichtenberger où l'œuvre d'Emerson est mise en parallèle avec celle de Nietzsche.

Sr M. Bligh : *The desire for Qualities.* Un vol. in-32 de 322 pages. London. Henry Frowde, 1911.

L'auteur se propose d'attirer à nouveau l'attention sur l'utilité des méthodes psychologiques pour le perfectionnement du caractère, et d'indiquer suivant quelles méthodes en particulier on peut comparer et apprécier la valeur des diverses qualités de la personnalité, en vue de déterminer celles qu'il convient de cultiver.

Fr. Cumont : *The Oriental Religions in Roman Paganism.* Traduction anglaise. Un vol. in-8° de xxv-298 pages. Chicago, The Open Court Publishing Company, 1911.

Cette traduction a été faite sur l'édition française de 1909. Elle est précédée d'un essai du Professeur Grant Showerman sur l'œuvre de Franz Cumont.

E.-L. André : *Etica Espanola.* Un vol. in-8° de 304 pages. Madrid, Hernandez, 1910.

Après un sévère examen de conscience du peuple espagnol, l'auteur esquisse à son usage une philosophie de la vie individualiste et adogmatique, humanitaire et mélioriste.

F. Divoire : *Metchnikoff philosophe.* Une brochure in-8° de 68 pages. Paris, Falque, 1911.

L'auteur expose et critique la philosophie surtout négative de Metchnikoff. Il conclut à l'impuissance philosophique de la science, et revendique le droit de rester sceptique devant les négations du savant matérialiste.

Dr José Ingegnieros : *Los Origenes de la Materia Viva. — La Energética biologica. La Psicologia biologica. — La Formacion de la Conciencia. — Los Modos Extralógicos de pensar. — Psicofisiologia de la Curiosidad. — Nuevos conceptos del delito y de la pena. La Sociologia como historia natural de la especie humana.* 8 brochures in-18, Buenos-Aires, Etcheparborda, 1910.

Tels sont les titres de huit fascicules qui reproduisent autant de conférences données par l'auteur durant l'année 1910. On comprendra qu'il nous soit impossible de résumer et d'apprécier ici en détail des études si diverses. Nous dirons seulement, et les titres seuls de ces opuscules l'indiquent déjà, que les doctrines que le Dr Ingegnieros a entrepris de vulgariser sont nettement positivistes. Pour lui, il n'y a aucune solution de continuité entre la matière inorganique et les organismes vivants, pas plus qu'entre la vie animale et la vie rationnelle. Il professe résolument le monisme matérialiste et n'a que le plus profond mépris pour les spiritualistes et les rationalistes, à quelque école qu'ils appartiennent. Le dédain qu'il ne craint pas d'afficher envers la Logique (V. *Los Modos extralógicos de pensar*) nous aide d'ailleurs à comprendre son attitude.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Décembre 1911. — Ch. Dunan : *La variabilité des essences* (225-231). Si les essences étaient immuables, elles seraient autant d'absolus, et l'unité de la nature serait impossible. Elles sont donc variables, mais à des degrés divers : dans les essences mathématiques, la variabilité est presque nulle ; elle est faible encore dans les qualités sensibles ; des espèces et des genres naturels, aux lois de la nature, et enfin à l'ordre moral, cette nécessité d'évoluer va s'accroissant progressivement ; J. Paliard : *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience?* (232-273). Toute connaissance implique la dualité sujet-objet, mais de même qu'elle a son point de départ chez l'enfant dans une unité confuse, de même elle tend à l'union des deux termes. Quelle est la nature de ces deux termes sujet et objet et de leurs rapports? L'auteur commence par l'histoire critique des solutions de ce problème : la conclusion de cette première partie est d'abord que la tendance de l'idéalisme moderne à intérioriser l'être est une tendance féconde, mais que la parfaite union entre la pensée et l'être est irréalisable du point de vue de la pensée abstraite ; — G. Vattier : *La doctrine cartésienne de l'Eucharistie chez Pierre Cally* (274-296).

Études Franciscaines. — Janvier 1912. — P. Raymond : *Vers Duns Scot* (5-15). L'auteur loue l'allure vive et libre du mouvement néo-scotiste, et mentionne les témoignages de sympathie qu'il a reçus dans les Revues catholiques ; — S. Belmond : *Pour l'univocité scotiste* (25-36). Chez Duns Scot, le concept d'être est univoque en Dieu et dans les créatures en tant qu'il est simplement l'expression logique du non-néant pur, mais les perfections de Dieu sont transcendantes aux perfections créées de même nom.

Revue philosophique. — Janvier 1912. — A. Lalande : *Le « volontarisme intellectualiste »* (1-21). Etude critique de *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* de M. Alfred Fouillée. M. Lalande y distingue trois grandes directions : critique des pragmatistes, — critique de l'intuitionisme bergsonien, — théorie doctrinale de la *Volonté de conscience*. A celle-ci, M. Lalande reprochera

« une crainte mal fondée, du « consentement universel » ou, pour mieux dire, « du consentement spirituel », qui est la *ratio cognoscendi* de la vérité. — V. Basch : *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine* (1er article) (22-43). I. *La méthode* : Chez presque tous, elle est nettement psychologique. — II. *L'Einfühlung* (ou symbolisme sympathique), qui marque l'action de se plonger dans les objets extérieurs pour s'infuser en quelque sorte en eux, voilà ce que l'on donne généralement comme le phénomène esthétique par excellence. — R. Meunier : *Les conséquences et les applications de la psychologie* (44-67). M. Meunier réclame avec A. Binet un droit de police de la psychologie sur les autres sciences : logique, morale, sociologie, métaphysique, etc. Pédagogie, médecine mentale et art de vivre doivent tout attendre d'elle. — A. Fouillée : *Y a-t-il dualisme radical de la vie et de la pensée?* (68-79). Réponse de M. Fouillée à l'étude ci-dessus de M. Lalande : M. Fouillée ne peut adhérer au critère de consentement spirituel que propose M. Lalande. Car toute harmonie entre les divers esprits exige « qu'une première harmonie se produise au fond même des consciences personnelles », — harmonie qui est celle de la vie et de la pensée.

The Hibbert Journal. — Janvier 1912. — R.-L. Gérard : *La civilisation en danger* (273-289) ; — Sir Oliver Lodge : *Balfour et Bergson* (290-307). Comme M. Balfour, l'auteur loue M. Bergson d'avoir restauré le finalisme. Pour sa part, il admet un plan dans la nature, encore que ce plan ne puisse pas être formulé ; — Prof. J.-A. Thomson : *Y a-t-il une science unique de la nature?* (308-327). L'auteur achève sa démonstration de l'autonomie de la biologie par les faits de développement et d'évolution organique. Il admet avec Driesch que les organismes vivants révèlent un aspect plus profond de la réalité que les cristaux ; — Prof. T. Ladd : *L'univers est il bon?* (328-343.) « *Si* l'Univers élève et conduit la race vers le terme d'une humanité rachetée, *alors* pour la race, comme pour le petit nombre des favorisés, cet Univers est réellement et profondément bon » ; — L'Évêque de Down : *La personnalité est-elle dans l'espace ?* (362-369). L'auteur défend contre le Dr Sanday sa thèse d'après laquelle « les faits mentaux de toutes sortes, sentiments, pensées, instincts et volitions ne sont pas dans l'espace » ; — Prof. W.-P. Ker : *La philosophie populaire* (370-379) ; — R.-R. Marrett : *Dans un sanctuaire préhistorique* (380-392) ; — W.-H.-R. Rivers : *La conception primitive de la mort* (393-407) ; — Rev. J.-A. Paterson : *La situation ecclésiastique en Écosse* (408-425) ; — Rev. J. Abelson : *Mysticisme et littérature rab-*

binique (426-443) ; — Rev. Ch.-F. Dole : *L'unité divine* (444-461). L'auteur défend une doctrine panthéiste d'après laquelle l'Univers est unifié par un principe spirituel et infini qui est Énergie, Pensée, Beauté et Bonté ; — Rev. H.-D. Rawnsley : *La littérature pernicieuse* (462-468).

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. — 14 Septembre 1911. — H. T. Costello : *Les relations externes et « l'argument du Missouri »* (505-511). — Le vrai point de la controverse sur les relations « externes » n'est aucunement touché par le défi porté de « montrer une relation qui n'affecte absolument pas ses termes ». Ce qu'il faudrait prouver, c'est que l'on peut déduire de la nature même de la relation qu'il lui est essentiel de changer quelque chose aux termes qu'elle relie. Les déductions tentées sont ou des contradictions ou des cercles vicieux.

28 Septembre. — Morris R. Cohen : *L'état présent de la philosophie des mathématiques* (533-546). — L'on admet, contre Mill, que la connaissance mathématique est déductive, et, contre Schopenhauer, qu'elle est en même temps progressive. « La tendance de la nouvelle philosophie des mathématiques est d'expliquer le caractère progressif des mathématiques pures, en faisant remarquer que les « implications » sont une sorte de faits aussi objectifs, aussi indépendants de notre psychologie individuelle que le sont les faits de la physique, et que le raisonnement démonstratif consiste en une série d'intuitions intellectuelles ou d'appréhensions de ces faits. Cela explique aussi cette particularité qu'un génie créateur semble nécessaire pour étendre effectivement n'importe quelle branche de la Mathématique. Le mathématicien créateur est un homme qui a le génie qu'il faut pour traiter des faits de l'espèce particulière que nous avons dite, le don de saisir de longues chaînes de raisonnements dans leur entier, et l'imagination intellectuelle nécessaire pour prévoir des résultats, auxquels les esprits moins doués n'arrivent qu'après avoir monté péniblement toutes les marches » (p. 542).

12 Octobre. — Arthur Mitchell : *L'implication logique de la matière dans la définition de la conscience* (561-566). — Nous pensons reconnaître une relation dynamique entre les processus organiques et les processus extra-organiques, relation qui présente un aspect matériel, appelé activité nerveuse, et un aspect formel que nous appelons, par ex., le bleu. On objecte que cette notion introduit dans la sensation ce qui n'y est pas, et qu'il faut s'en tenir à la sensation pure. Mais il n'existe pas de sensation pure : subjectivité implique objectivité. La conscience est le corrélatif de l'activité organique.

26 Octobre. — Arthur O. Lovejoy : *Réflexions d'un temporaliste sur le néo-réalisme* (589-600). — *Temporalisme*, dans la pensée de l'auteur, désigne une certaine méthode d'analyse. L'essence de cette méthode consiste à identifier aussi exactement que possible le moment particulier de l'existence, la situation temporelle respective de chaque entité, processus ou relation, dont il est question dans une proposition quelconque. A l'aide de cette méthode, l'auteur émet quelques réflexions à lui suggérées par les récents écrits des néo-réalistes. — E. K. Strong : *Applications à la réclame de la méthode de « l'ordre du mérite »* (600-606). — La méthode de « l'ordre du mérite », qui consiste à ranger des stimulus en séries suivant un ordre déterminé, est appelée à rendre de grands services en psychologie. L'auteur le démontre pour le cas spécial de la réclame. — Mary Whiton Calkins : *Défauts de logique dans la discussion de l'expérience religieuse* (606-608). Critique l'ouvrage du Prof. Ames, *The psychology of religious experience* (1910).

23 Novembre. — H. Heath Bawden : *Art et Industrie* (645-653). — Il n'y a pas d'opposition entre l'art (le beau) et l'industrie (l'utile). Les beaux-arts non moins que les arts industriels travaillent dans le sens de l'utilité. D'autre part, toute chose supérieurement adaptée à une fin est bien proche de la beauté. — Simon N. Patten : *Le pragmatisme et la science sociale* (652-660). — La division du travail a produit celle des travailleurs. Il y a là une cause de faiblesse à laquelle il importe de remédier. Le pragmatisme est un terrain d'union. Il faut que, dans les sciences sociales comme en philosophie, l'on se ligue contre l'intellectualisme ; des efforts séparés n'en viendraient jamais à bout.

7 Décembre. — Ralph Barton Perry : *Notes sur la Philosophie de Henri Bergson, I* (673-682). — L'auteur prend occasion des traductions anglaises de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, de *Matière et Mémoire* et de l'*Évolution créatrice* pour exposer les idées maîtresses du Bergsonisme. Ce premier article traite de l'« anti-intellectualisme » et de l'« immédiatisme » du philosophe français. — Walter B. Pitkin : *La philosophie et les poissons plats* (682-688). — Intéressante étude sur la faculté qu'ont les poissons plats de reproduire sur leur dos la couleur et même les dessins des fonds de sables sur lesquels ils reposent. Cette coloration est subordonnée aux impressions visuelles.

21 Décembre. — *Rapport du comité des définitions de l'Association philosophique américaine* (701-708). — Le comité a choisi un sujet de discussion, a défini les termes du problème à débattre, indiqué la por-

tée des solutions et la manière dont, en l'état actuel de la philosophie, ces solutions peuvent être abordées. Le sujet proposé est le suivant : Relations de la conscience et de l'objet dans la perception sensible. Suit une note bibliographique sur les écrits les plus récents ayant trait à ce sujet. — Christine LADD-FRANKLIN : *Les bases de la philosophie : les données explicites primitives* (708-713). — En toute étude il y a des principes sous-jacents implicites. C'est à expliciter quelques uns de ces principes que l'auteur consacre son article. — Ralph Barton PERRY : *Notes sur la Philosophie de Henri Bergson, II* (713-721). — L'indéterminisme et le dynamisme, d'abord exposés, sont l'objet de remarques critiques assez sévères.

The Philosophical Review. — NOVEMBRE 1911. — O. EWALD : *German Philosophy in 1910.* — Revue critique des principaux ouvrages publiés en Allemagne en 1910. L'auteur signale en particulier, les travaux de Ernst Cassirer, H. Rickert, Cohen, Simmel, Windelband, etc. — T. DE LAGUNA : *The Externality of relations.* — Les relations sont-elles extérieures aux termes qu'elles unissent, ou l'existence même des termes n'est-elle compréhensible que grâce à leurs relations qui, dans ce cas, seraient essentielles ? A cette question les néo-hégéliens répondent en affirmant l'*internal theory* des relations ; les réalistes considèrent les relations comme externes ; les pragmatistes, enfin, les considèrent tantôt comme internes, tantôt comme externes. C'est en somme à cette solution que s'arrête M. de Laguna. A la question : les relations sont-elles externes ou non ? on ne peut donner une réponse générale. Tout dépend de ce qu'on veut dire. « Bref, dit l'auteur, résumant son exposé du problème, l'indépendance mutuelle des relations est une question de plus ou de moins, qui pourrait, en grande partie, être expérimentalement déterminée. » — W. K. WRIGHT : *The Psychology of Primitive justice.* — La sanction pénale a pour origine l'émotion de ressentiment, de vengeance. L'auteur pense que la doctrine qui interprète le mieux les réactions psychologiques instinctives provoquées par le délit est la « *deterrent theory* » ou théorie de l'intimidation. La doctrine qui fait de la peine un procédé de réformation et d'amélioration, paraît utopique et ne semble pas acceptée par l'opinion publique. Cependant, elle peut être associée à la *deterrent theory*, car elle correspond à des sentiments élevés qui trouvent de plus en plus leur expression dans les codes.

Analyse du livre de M. Leslie Walker : Theories of Knowledge, par le professeur H. W. Wright.

The Psychological Review. — Mai 1910. — Knight Dunlap : *The Complication experiment and related phenomena* (157-191). — Expériences faites par l'auteur sur lui-même pour préciser la nature et la portée des erreurs de lecture — systématiques ou non — qui se présentent dans l'usage du *Komplikationspendel.* Il est amené à étudier l'influence du mode opératoire sur les résultats, par exemple l'influence de la fixation, soit de l'index mobile, soit de la graduation sous-jacente, l'influence des méthodes de lecture (pointer-following method ; exact fixation, natural fixation), etc... — A.-S. Ford : *The pendular Whiplash illusion* (192-204). — Expériences sur une illusion de la perception du mouvement. Lorsque deux lumières effectuent solidairement un mouvement pendulaire inverse — par exemple lorsqu'elles oscillent attachées aux deux extrémités d'un pendule à contrebalancier — et que la fixation de l'une fait apercevoir l'autre en vision périphérique, la lumière fixée par l'œil paraît s'arrêter un instant à l'extrémité de son oscillation, tandis que la lumière vue par la périphérie rétinienne paraît encore — très sensiblement — prolonger son oscillation propre. L'auteur estime que le phénomène est complexe et dû, en principe, aux facteurs suivants : « 1° Effacement, à son bout le plus ancien, de la trace rétinienne constituée par la série continue des images consécutives. 2° Fait que le seuil de la perception du mouvement obtenue par déplacement de l'image sur la surface rétinienne est inférieur au seuil de la perception cinétique basée sur des déplacements de l'œil fixant le mobile. 3° Loi de la priorité de fixation de l'attention ; — J.-E. Downey : *Judgments on the sex of handwritings* (205-216). — L'auteur a voulu étendre l'enquête de A. Binet (Les révélations de l'écriture) à l'Amérique du Nord, où le facteur différentiel résultant de l'éducation séparée des sexes est moindre qu'en Europe. Il estime que, malgré cela, l'on peut déterminer le sexe de l'écrivain, par le seul examen de son écriture, dans 80 0/0 des cas. Et à ce propos, il étudie rapidement différents types de jugements appréciatifs ; — M.-L. Billings and J.-P. Shephard : *The Change of heart rate with attention* (217-228). — Reprise d'expériences relatives à l'influence de l'attention sur le mouvement du cœur. Le but de l'auteur est de mieux déterminer ces modifications de la pulsation cardiaque en fonction des modifications respiratoires. Son dispositif et ses procédés d'investigation sont classiques. Voici, pour l'essentiel, ce qu'il tire de ses graphiques : 1° Attention à un stimulus visuel : *amplitude* décroissante de la respiration ; — variation positive, négative ou nulle dans le *rythme* respiratoire. 2° Attention à une excitation auditive : variations irré-

gulières de l'*amplitude*, ralentissement du rythme respiratoire. 3° Attention d'origine purement centrale : peu de variations respitoires. 4° L'effort d'attention tend à accélérer le *rythme* cardiaque. 5° La variation positive tant du rythme que de l'amplitude respiratoires tend à accélérer le *rythme* cardiaque. Inversement le ralentissement cardiaque accompagne la variation respiratoire négative. 6° L'attention centrale accélère le *rythme* cardiaque.

JUILLET 1910. — F. M. URBAN : *The Method of constant Stimuli and its generalizations* (229-259). — Article de psychophysique qui ne se laisse guère résumer. L'auteur cherche à formuler correctement et à étendre aux phénomènes psychologiques les plus divers la notion de « fonction psychométrique ». Si l'on se donne un repère fixe, par exemple un stimulus externe appliqué au sujet dans des conditions identiques, la « probabilité » des jugements de comparaison entre ce stimulus et d'autres excitations d'intensités diverses (c'est-à-dire le pourcentage des estimations exactes) varera « en fonction » de ces intensités. Cette « fonction », diverse d'après le cas, est celle que l'auteur appelle « fonction psychométrique » et dont il s'efforce de généraliser l'application ; — S. S. COLVIN : *A Mo ked case of mimetic ideation* (260-268). Le mot *mimetic* pourrait dérouter des lecteurs français, car il est ici fort dévié de sa signification biologique. On le traduirait exactement par « symbolo-motrice ». L'auteur déclare être un type moteur très accentué, ayant toutefois la faculté d'évocations visuelles fort précises ; mais ce qui lui paraît caractériser son cas, c'est que ses souvenirs et ses schèmes imaginatifs ont moins la valeur d'une représentation directe ou d'une adaptation motrice aux circonstances actuelles que la valeur d'un pur « symbole Kinesthésique » ; — *From the University of California psychological Laboratory*. XI. G. M. JONES : *Experiments on the reproduction of distances as influenced by suggestions of ability and inability* (269-278). — Expériences dans lesquelles l'auteur a essayé les suggestions visuelles, auditives et les auto-suggestions. Le sujet était d'ailleurs conscient de la nature de l'expérience. La variabilité constatée dans les estimations de distances n'est pas due, selon l'auteur, à la distraction que cause la suggestion reçue, mais à la suggestion elle-même. Celle-ci provoque moins d'erreurs d'estimation, quand elle afffirme l'aptitude du sujet à apprécier exactement, que dans le cas contraire. L'estimation est d'ailleurs plus constante et — sauf cause personnelle et systématique d'erreur — plus exacte en l'absence de toute suggestion ; — XII. E. K. STRONG : *The effect of various types of suggestion upon muscular activity* (278-293). — Ici aussi la suggestion est

connue, comme telle, du sujet. On expérimente avec des suggestions visuelles, auditives et des autosuggestions. L'effet musculaire est mesuré au dynamomètre de Collin. L'autosuggestion s'est trouvée plus puissante que les suggestions étrangères, l'efficacité de celles-ci variant d'ailleurs avec le dispositif employé. A remarquer que l'introspection ne révélait guère aux sujets l'influence — objectivement constatée — des suggestions reçues ; — XIII. G. M. Stratton : *The localization of diasclerotic light* (294-300). — On sait que la lumière peut atteindre la rétine non seulement par l'ouverture pupillaire, mais aussi, partiellement, en traversant la sclérotique : cette dernière lumière, nécessairement imprécise, est appelée la « lumière diasclérotique ». Contrairement à Véraguth, qui explique les localisations paradoxales des impressions lumineuses diasclérotiques par une adaptation biologique progressive, et tire de là argument contre une théorie nativiste des localisations visuelles, l'auteur estime, après expériences faites, que les lois de la localisation visuelle ne sont pas autres pour la lumière diasclérotique que pour la lumière diapupillaire. Tout s'explique par la détermination attentive de l'incidence réelle — compliquée parfois de réflexion diffuse — de la dite lumière sur la rétine.

Septembre 1910. — E. M. Weyer : *A unit-concept of consciousness* (301-318). — La psychologie, si elle veut être une science proprement dite, doit avoir ses « unités » élémentaires — observées ou purement théoriques, simples ou déjà complexes — au même titre que la biologie possède la cellule, la physique la molécule ou l'électron, la chimie l'atome, etc... Sans cela, point de délimitation certaine du domaine propre de la psychologie. Mais la définition de l'unité-conscience n'est point actuellement parfaite ni universellement acceptée. L'auteur recherche donc « les facteurs indispensables de tout psychisme autonome » et les trouve dans certaines conditions élémentaires des trois aspects inséparables de l'activité psychologique : caractère conscient, sensation, sentiment. — K. Dunlap and G. R. Wells : *Experiments with Reactions to Visual and Auditory Stimuli* (319-335). — Le temps de réaction simple à des excitations auditives est, en général, notablement plus court que le temps de réaction à des *stimuli* visuels. Ce fait est bien connu ; mais on ignore la cause de ce retard de la réaction visuelle. Les auteurs du présent travail ont abordé expérimentalement le problème : leurs expériences doivent être poursuivies : ils ne publient ici qu'une note préliminaire sur leurs méthodes et sur quelques résultats immédiats. — H. H. Bawden : *The Comic as Illustrating the Summation-Irradiation*

Theory of Pleasure-Pain (336-346). Comparaison du comique et du tragique au point de vue émotionnel. Le rire est l'expérience esthétique la plus primitive. L'auteur explique pourquoi.

Novembre 1910. — T. V. Moore : *The Influence of Temperature and the Electric Current on the Sensibility of the Skin* (347-380). — Le titre de ce mémoire en indique suffisamment l'objet. Les recherches qu'il suppose sont d'exécution assez délicate. L'auteur décrit bien ses procédés et sa méthode. Ses résultats, dont le bref résumé prend une grande page, sont précis et adéquats aux problèmes posés : il serait trop long de les rapporter ici. L'auteur esquisse, dans une seconde partie, une explication théorique (physico-chimique) des variations constatées et arrive à formuler ces deux lois : 1° la sensibilité tactile de la peau est fonction du degré de dissociation (électrolytique) réalisé dans les tissus ; 2° les maxima de sensibilité du toucher et d'irritabilité musculaire se rencontrent à des températures de dissociation (électrolytique) maxima. Le mémoire est suivi d'une bonne bibliographie. — W. F. Book : *On the Genesis and Development of Conscious Attitudes* (*Bewusstseinslagen*) (381-398). — L'auteur touche un sujet fort intéressant et fort actuel. Si l'on voulait faire œuvre de critique, il y aurait beaucoup à dire au sujet de son mémoire. Contentons-nous d'en indiquer l'objet en deux mots. On connaît ces états mentaux, mis en évidence par la psychologie des dix dernières années, et qui se caractérisent par un contenu difficilement réductible à l'imagerie sensorielle, par un contenu apparemment « sans image » : ce sont moins des représentations (Vorstellungen) que des schémas formels, des esquisses de pures relations, des « attitudes » mentales. Leur nature est d'ailleurs fort controversée. L'auteur, à propos d'un livre récent de Titchener, s'est rappelé d'anciennes expériences, qu'il n'avait pas publiées, et qui impliquent des attitudes de ce genre aux différents degrés de leur évolution : il s'agit de la série complète des états de conscience accompagnant l'apprentissage de la machine à écrire. L'auteur croit pouvoir conclure que les « attitudes » qu'il a observées sont de nature identique à celles décrites par Marbe, Messer, Bühler, Ach, etc... ; que, dans le cas présent, elles sont certainement le résultat d'une atténuation progressive et d'une indistinction croissante de représentations originairement vives et précises dans leur contour. Ce processus ne serait autre chose que l'invasion progressive de l'automatisme dans la conscience ! tous les stades intermédiaires peuvent s'y rencontrer. Une conclusion plus générale que tire l'auteur, c'est que la psychologie, à peine de lourdes méprises, doit

être « génétique » et non statique. — K. Dunlap : *Reactions to Rhythmic Stimuli, with Attempt to Synchronize* (399-416). — Recherches faites dans le but de préciser la nature des erreurs positives et négatives qui affectent la synchronisation de l'excitation et de la réaction au cours des expériences de « complications ».

Janvier 1911. — F. L. Wells : *Some Properties of the Free Association Time* (1-23). — Recherches sur la durée d'associations libres. Les associations pleinement libres le sont à la fois dans la présentation des termes associatifs, dans la sélection opérée parmi eux et dans l'expression du terme choisi. Quand ce triple processus s'effectue sans obstacle, joue « librement », la durée d'établissement de l'association est minima. Tout obstacle intervenant allonge cette durée La signification du temps brut d'association, enregistré par les appareils, dépend absolument de la nature de ces obstacles. L'analyse de ceux-ci s'impose donc dans chaque cas au chercheur, et elle est d'ailleurs rémunératrice, car elle fait pénétrer très avant dans la connaissance du type psychologique des sujets en expérience. — E. Jacobson : *Experiments on the Inhibition of Sensations* (24-53). — L'auteur, poursuivant des recherches inaugurées par Heymans, étudie l'inhibition mutuelle des sensations simultanées. Il confirme le fait de cette inhibition, qui se traduit par une apparente diminution d'intensité de la sensation faible en conflit avec une sensation forte. L'état de distraction se manifeste de même par une diminution d'intensité des sensations actuelles. Par contre, l'attention volontaire ou spontanée, s'attachant à une sensation donnée, contrebalance efficacement la diminution d'intensité qui résulterait des autres sensations simultanées. — H. Woodrow : *The role of pitch in Rhythm* (54-77). — Au début de son mémoire, l'auteur s'attache à montrer comment les résultats de plusieurs recherches relatives au rythme sont inutilisables faute d'une étude quantitative assez poussée. Puis il aborde ses propres expériences, qui eurent pour but de déterminer le rôle de la tonalité dans la perception du rythme. Il conclut qu'on ne saurait considérer le ton, l'intensité et la durée comme des facteurs équivalents et interchangeables du rythme. Au contraire, leurs rôles respectifs y sont absolument différents. — J. R. Angell : *William James.* — Notice biographique.

Mars 1911. — W. B. Pillsburg : *The place of movement in consciousness* (83-99). — Conférence présidentielle à l'American psychological Association (xii. 1910). Pillsburg y expose le succès des théories « motrices » ou « dynamiques » de la conscience dans la psychologie des dernières années ; il analyse les avantages de ces

théories et en marque les limites ; elles expliquent beaucoup de processus psychologiques, mais elles n'en atteignent pas l'intégralité ; — J. E. Wallace Wallin : *Experimental Studies on Rhythm and Time* (100-131). — Cet article est le premier d'une série où seront traités les problèmes suivants : Étant donné que la perception du rythme requiert une certaine « périodicité », mais non l'équivalence parfaite des intervalles, quelle est la variation de durée relative de ceux-ci compatible avec le maintien d'un même rythme ? Comment différencier, en fonction de cette variation, différents « degrés » (qualitatifs) d'un même rythme ? Combien de « seuils de perception rythmique » se rencontrent pendant l'accroissement continu d'une discordance des intervalles ? Existe-t-il une constante psycho-physiologique sous les variations de perception du rythme ? — L'article est accompagné de tableaux bourrés de chiffres. — H. L. Hollingworth : *Experimental Studies in Judgment : Judgments of the Comic* (132 156). — Contribution à la théorie du comique. Etude, avec tableaux de chiffres et diagrammes à l'appui, des éléments variables — subjectifs et objectifs — du jugement porté sur une situation comique ; — *A list of the published Writings of William James* (157-165). — Bibliographie de W. James, de 1868 à 1910, avec mention des traductions en langues étrangères.

Mai 1911. — R. Dodge : *A Working Hypothesis for inner Psychophysics* (167-185). — Discours à la réunion de l'American psychological Association (New-York Branch). Débute par une critique très nette du parallélisme pyschophysique, qui est une déplorable hypothèse du travail et « équivaut, en psychophysique interne, à un aveu d'impuissance ». L'orateur propose ensuite le « principe d'intégration aperceptive ». La « conscience » est le produit d'une « organisation » *sui generis*, d'une synthèse spécifique, d'éléments qui ne sont pas nécessairement eux-mêmes différents de ceux qui entrent dans d'autres synthèses (physiologique, par exemple). On ne voit pas pourquoi le caractère conscient de la synthèse elle-même devrait être reporté sur ses matériaux partiels. « Bref, conclut l'auteur, ma thèse générale est que la *matière de la conscience* est un accident logique » et ne diffère que par son organisation d'une matière cosmique quelconque ; — V. A. C. Henmon : *The relation of the time of a judgement to its accuracy* (186-201). — Il existe, dans certaines conditions, une relation, qu'étudie l'auteur, entre la durée de formation du jugement et son exactitude. Il s'agissait, en l'espèce, d'apprécier des longueurs de lignes. La statistique générale établie par l'auteur — et susceptible peut-être d'une interprétation plus fine — montre une proportion

inverse, très nette, entre la durée du jugement et le sentiment d'assurance, et aussi, dans l'ensemble, un surcroît de durée des jugements faux par rapport aux jugements exacts. On voit sans peine que cette dernière relation ne saurait être primitive, comme le ferait d'ailleurs soupçonner à elle seule la 3e conclusion générale de l'auteur, à savoir que la durée des jugements faux est beaucoup plus variable que celle des jugements vrais. L'auteur termine par l'analyse des différences individuelles qui se trahissent dans ses expériences; — J.-E. Wallace Wallin : *Experimental Studies of Rhythm and Time* (202-222). — Suite d'un article déjà mentionné (Mars 1911). Nous en avons indiqué plus haut, d'après l'auteur, l'objet général. Les résultats sont trop spéciaux et trop menus pour être ici résumés.

Juillet 1911. — D. Starch : *Unconscious imitation in handwriting* (223-228). — Tentavive pour saisir et mesurer l'imitation active inconsciente, au moyen des changements que déterminent, dans l'écriture des sujets, les particularités des modèles qu'on leur fait transcrire ; — P. L. Wells : *A preliminary note on the categories of Association reactions* (229 233). — L'auteur traite de la classification des associations sous différents chefs. Chacun sait l'importance que peut avoir, pour l'utilisation des recherches sur les associations libres, un bon classement des différents types de ces associations ; — H. L. Hollingworth : *Judgements of Persuasiveness* (234 256). — Expériences sur le degré d'intérêt et de valeur persuasive de différents motifs. L'auteur se sert, pour composer ses tableaux statistiques, d'une échelle de valeurs, qu'il fit dresser par une cinquantaine de sujets des deux sexes entre un certain nombre d'annonces ou de réclames (fictives) mettant chacune en évidence un motif particulier d'intérêt ; — *From the University of California Psychological Laboratory :* J. M. Brewer : *The psychology of Change : on some phases of minimal time by sight* (247-261). — 1) Quel est le plus petit intervalle de temps permettant encore d'apercevoir en succession et non en simultanéité deux lumières successives ? 2) Quelle est la plus petite durée pendant laquelle un mouvement est encore perçu comme mouvement ? — La valeur comparative de ces deux seuils ne répond pas à la relation formulée précédemment par Exner : dans les conditions expérimentales les plus favorables, le 1er seuil est au second non pas comme 3/1 mais comme 6/5 ; — G. M. Stratton : *The psychology of change : how is the perception of movement related to that of succession?* (262-293). — Le « seuil de perception visuelle » d'un mouvement n'est point, de soi, inférieur à celui d'une pure succession : au contraire, ce dernier seuil est parfois inférieur. L'auteur étudie certaines

variations de ces deux seuils, puis analyse les rapports entre la perception d'une succession et celle d'un mouvement.

Razon y Fe. — Octobre 1911. — F. Marxuach : *¿Estan los colores donde los vemos ?* — Contrairement à l'opinion aujourd'hui communément admise, même par les néo-scolastiques, l'auteur soutient que les couleurs existent formellement dans les objets colorés. La raison qu'il en donne est que, s'il en était autrement, nos sens nous tromperaient. Or, il est inadmissible que Dieu nous ait donné des sens trompeurs. Nous serions curieux de savoir s'il oserait soutenir aussi que la saveur est réellement dans l'orange ou l'odeur dans le musc.

Novembre 1911. — J.-M. Ibero : *Fundamentos psicologicos de las afasias.* — L'auteur s'inspire à la fois dans cet article des travaux de Monakow et de Liepmann en même temps que d'analyses psychologiques, empruntées à saint Augustin et à saint Thomas. — La parole extérieure (langage oral, langage écrit, langage d'action) s'accompagne d'une double parole interne, l'une qui est soit l'image auditive du mot prononcé, soit l'image visuelle du mot écrit, soit l'image de l'effort à faire pour prononcer, pour écrire ou pour s'exprimer par le geste ; l'autre qui est ou bien l'image, ou bien le symbole de la chose signifiée. Comment s'étonner que le parallélisme de tant d'actes simultanés soit sujet à des perturbations ? De là le phénomène de l'*alogie* sous sa triple forme de l'aphasie, de l'agraphie et de l'apraxie. — Quand la parole extérieure cesse d'obéir au commandement de la parole interne, nous avons l'*alogie m trice*, qui revêt le caractère d'*amnésique* si elle provient de ce que l'image de la parole ne parvient pas à s'éveiller dans l'imagination. Quand, dans le sens interne, l'image de la parole extérieure, mot, écriture ou geste, cesse de correspondre à l'image ou au symbole de la chose signifiée, il y a *alogie sensorielle.* Enfin il y a *alogie mentale* si, par rupture de l'équilibre harmonique des zones centrales du cerveau, les images se brouillent au point de rendre impossible le fonctionnement de la pensée. — L'aphasie motrice consiste, non pas à ne pouvoir parler, mais à ne pouvoir dire ce que l'on pense et ce que l'on voudrait dire. Le malade qui entend ce qu'on lui dit et peut même écrire sous la dictée, est incapable de trouver par lui-même l'image du mot à prononcer. Au reste l'aphasie motrice peut se compliquer d'aphasie sensorielle et d'aphasie mentale à mesure que s'étend l'inflammation cérébrale qui en est la cause. — M. Ibero, s'appuyant sur saint Thomas, montre que, contrairement à la thèse matérialiste, tout n'est pas purement mécanique dans le phénomène de l'aphasie, mais que

tout n'est pas non plus purement mental. Les énergies de l'âme utilisent, pour mouvoir la matière, les forces physico-chimiques de l'organisme. Celles-ci venant à faire défaut, l'âme est impuissante. Mais l'intervention de l'âme est nécessaire pour expliquer l'origine et la coordination des impulsions données aux différents centres organiques. — Il ressort des observations cliniques que les centres nerveux peuvent au besoin se suppléer les uns les autres, ce qui a suggéré à Monakow une ingénieuse explication des cas de recouvrement de la parole par des malades chez qui la zone de Broca restait lésée. Le centre lésé aurait d'abord le pouvoir d'irradier vers les autres centres un influx perturbateur qui les empêcherait de le suppléer ; puis ce pouvoir lui-même se perdrait et les centres voisins recouvreraient alors la liberté de fonctionner, d'où restitution de la parole, encore que la lésion persiste dans le centre principal. — Mais les trois facteurs anatomique, physiologique et psychologique ne suffisent pas à expliquer les symptômes de l'aphasie motrice complète, ni même le degré incomplet d'*aphasie amnésique* dénommé *aphasie motrice transcorticale* dans lequel le malade comprend ce qu'on lui dit, répond aux questions posées, lit à haute voix, mais ne peut exprimer ni écrire ses propres idées. Ici entre en jeu un nouveau facteur que M. Ibero trouve mentionné dans une analyse de saint Augustin (tr. 14, in Joan. n° 7). Ce qui fait défaut, c'est l'image de la parole (mot, signe graphique, geste ou mouvement à exécuter pour parler ou écrire) qui correspond à l'idée à exprimer : celle-ci ne suggère plus les images propres à la signifier, en particulier les noms propres ou les noms spécifiques, mais l'image sensible subsistait puisqu'elle s'éveille quand nous entendons prononcer le mot vainement cherché. — En résumé, l'aphasie motrice consiste dans la perte de la subordination entre la puissance phonétique extérieure et la puissance intérieure qui la dirige, et cette perte de subordination a son origine tantôt dans l'élément inférieur (aphasie motrice pure), tantôt dans l'élément supérieur (aphasie amnésique), tantôt dans les deux à la fois (aphasie motrice complète).

CHRONIQUE

France. — Académie des sciences morales et politiques. — L'Académie propose les sujets de concours suivants, pour l'année 1915 :

Prix du budget (deux mille francs) : *L'idéalisme anglais contemporain.*

Prix du budget (deux mille francs) : *Les rapports de l'art et de la morale. — L'art peut-il s'affranchir de la morale?*

Prix Bordin (deux mille francs) : *De l'objet de la sociologie et de ses rapports avec la philosophie et les autres sciences.*

Prix Saintour (trois mille francs) : *Les doctrines morales contemporaines.*

Prix Victor Cousin (trois mille francs) : *La chronologie des dialogues de Platon.*

Les mémoires devront être déposés au Secrétariat de l'Institut le 31 décembre 1914, terme de rigueur.

Suisse. — École des sciences de l'éducation. — Le 15 octobre 1912 s'ouvrira à Genève, sous le nom d'« Institut J.-J. Rousseau », une *École libre des Sciences de l'Éducation.* M. Pierre Bovet, professeur de philosophie et pédagogie de l'Université de Neuchâtel, a été appelé à en prendre la direction. Le corps enseignant comprendra entre autres : MM. le Dr Ed. Claparède, professeur de psychologie expérimentale à l'Université de Genève ; M. Millioud, professeur à l'Université de Lausanne ; Ph.-A. Guye, et H. Fehr, professeurs à la Faculté des Sciences de Genève ; Dr F. Naville, L. Cellérier, J. Dubois, Ad. Ferrière, Mmes A. Descœudres, C. Vidart, etc.

L'Institut sera à la fois une école et un centre de recherches : d'une part il orientera sur toutes les questions touchant à l'éducation les personnes qui appartiennent déjà à l'enseignement ou qui se destinent à la vocation pédagogique sous quelqu'une de ses formes, ainsi que les étudiants se préparant à la carrière de médecin scolaire ; — d'autre part, il cherchera à centraliser et à coordonner les documents de toute nature propres à faire progresser la science de l'enfant.

Les enseignements principaux seront : *Psychologie* (ps. générale, ps. de l'enfant, avec exercices au Laboratoire de Psychologie, anthropométrie scolaire); *Didactique* (générale et spéciale); *Hygiène scolaire,* avec notions pratiques sur les *maladies des enfants; Enfants arriérés et anormaux* (clinique et pédagogie) ; *Education morale et sociale* (criminalité infantile, etc.) ; *Histoire et philosophie des grands éducateurs; Administration et organisations scolaires,* etc...

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

R. VORLANDER. — *Geschichte der Philosophie.* B^d I. *Altertum, Mittelalter und Ubergang zur Neuzeit.* Un vol. in-16 de XII-368 pages. Leipzig, Meiner, 1911.

F. SIMIAND. — *La méthode positive en science économique.* Un vol. in-16 de 208 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1912.

J. TANNERY. — *Science et Philosophie.* Un vol. in-16 de XVI-336 pages de la *Nouvelle Collection scientifique.* Paris, Alcan, 1912.

L. G. LÉYY. — *Maïmonide.* Un vol. in-8° de 285 pages de la *Collection des Grands philosophes.* Paris, Alcan, 1912.

J. C. MEREDITH — *Kant's Critique of æsthetic judgment with seven introductory essays.* Un vol. in-8° de CLXX-333 pages. Oxford, Clarendon Press, 1911.

R. EUCKEN. — *Können wir noch Christen sein ?* Un vol. in-16 de 236 pages. Leipzig, Veit, 1911.

G. GOYAU. — *Bismarck et l'Eglise. Le Culturkampf.* 2 vol. in-16. Paris, Perrin, 1911.

D. ROUSTAN. — *Leçons de Philosophie. I. Psychologie.* Un vol. in-8° de 520 pages. Paris, Delagrave, 1912.

Th. CREMER. — *Le problème religieux dans la philosophie de l'action.* Un vol. in-8° de 108 pages. Paris, Alcan, 1912.

J. NOVICOW. — *La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux.* Un vol. in-8° de 244 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1912.

Prof. REINHOLD. — *Œnesi lemus oder Über die Fundamente, besorgt von Dr Arthur Liebert.* Un vol. in-8° de 352 pages. Berlin, Reuther und Reichard, 1911.

L. BOTTI. — *L'Infinito.* Un vol. gr. in-8° de 530 pages. Genova, Formiggini, 1912.

B. J. DUNS SCOTI. — *Quæstiones disputatæ de Rerum principio et Tractatus de Primo rerum omnium principio.* Edités par le R. P. M. Fernandez Garcia. Un vol. in-8° de 724 pages. Quaracchi, 1910.

B. J. DUNS SCOTI et MARIANI. — *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum.* Edité par le R. P. Fernandez Garcia. Un vol. in-4° de 1056 pages. Quaracchi, 1910.

MINUCIUS FELIX. — *Octavius*. Traduction, introduction et notes par F. Record.

G. FONSEGRIVE. — *Léon Ollé-Laprune*.

P. ARCHAMBAULT. — *Guyau*.

J. DIDIER. — *Berkeley*.

J. DIDIER. — *Condillac*.

J. MARTIN. — *Malebranche*.

Abbé CRISTIANI. — *Prescience divine et liberté humaine*. 7 vol. in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1912.

M. HAUCK. — *De Hymnorum Orphicorum ætate*. Un vol. in-16 de 63 pages. Breslau, Marcus, 1911.

MAX WUNDT. — *Geschichte der grieschichen Ethik*. Bd II. Un vol. in-8° de IX-506 pages. Leipzig, Engelmann, 1911.

S. MARK. — *Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven*. Un vol. in-16 de VIII-180 pages. München, Beck, 1912.

E. ZELLER. — *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Deuxième édition par Fr. Lortzing. Un vol. in-8° de XII-362 pages. Leipzig, Reisland, 1911.

Jahresbericht des Gymnasium zu Neubrandenburg, 1910-1911.

Dr GRASSET. — *Traité élémentaire de physio-pathologie clinique*. Tome III. Un vol. grand in-8° de 1176 pages. Montpellier, Coulet, 1912.

J. NOVICOW. — *Mécanisme et limites de l'association humaine*. Un vol. in-16 de 116 pages. Paris, Giard et Brière, 1912.

Dr F. BODEN. — *Die Instinktbelingtheit der Wahrheit und Erfahrung*. Un vol. in-8° de 80 pages. Berlin, Simion, 1911.

G. AMENDOLA. — *Maine de Biran*. Un vol. in-16 de 128 pages. Firenze, Casa editrice italiana, 1911.

Th. NÉAL. — *Vico e l'immanenza;* — *Giovanni Vailati*. Deux brochures in-8° de 25 et 15 pages. Roma, Libreria editrice romana, 1911.

Drs A. RÉMOND et P. VOIVENEL. — *Le Génie littéraire*. Un vol. in-8° de 304 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1912.

L. DUGAS. — *L'éducation du caractère*. Un vol. in-8° de XI-258 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1912.

Ch. HENRY. — *Mémoire et habitude;* — *Sensation et énergie*. Deux vol. in-8° de 117 et 296 pages. Paris, Hermann, 1911.

M. VAUTHIER. — *Essais de philosophie sociale*. Un vol. grand in-8° de 412 pages. Bruxelles, Lamertin, 1912.

A. KELLER. — *Das Wesen des Seins und Nichtseins*. Une brochure in-8° de 32 pages. Gross-Lichterfelde, Unverdorben, 1912.

J. DORFLER. — *Die Eleaten und die Orphiker*. Un vol. in-8° de 28 pages. Freistadt, 1911.

H. RICHARDS. — *Platonica*. Un vol. in-12 de VIII-356 pages. London, Grant Richards, 1911.

E. MÜLLER. — *Sokrates geschildert von seinen Schülern*. Deux vol. in-8° de 492 et 472 pages. Berlin, Insel, 1911.

J. ROYCE. — *William James and other Essays on the Philosophy of Life*. Un vol. in-12 de 312 pages. New-York, Macmillan, 1911.

J.-M. BALDWIN. — *Thoughts and Things*. Vol. III. 1re partie. Un vol. in-8° de XVI-284 pages. London, George Allen, 1911.

CH. HUIT. — *Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas*. Un vol. in-8° de 47 pages. Extr. de la *Revue Thomiste*. Toulouse, Privat, 1911.

R. P. TH. PÈGUES. — *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. Tome VI. Un vol. in-4° de 650 pages. Toulouse, Privat, 1911.

J. LOTTIN. — *Quetelet, statisticien et sociologue*. Un vol. in-8° de 564 pages. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1912.

O. GILBERT. — *Griechische Religions philosophie*. Un vol. in-8° de 554 pages. Leipzig, Engelmann, 1911.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3286-1-12.

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES
DU MOYEN AGE OCCIDENTAL

I

CIVILISATION ET PHILOSOPHIE (1)

MESDAMES, MESSIEURS,

La Renaissance fit peser sur la civilisation du moyen âge un long et injuste mépris.

Ses mœurs furent taxées de barbarie, sa science d'enfantillage, sa religion de fanatisme, sa philosophie de vaine dialectique. Ces accusations qui ont traîné chez une multitude d'historiens, ont pu vivre de l'ignorance générale et volontaire, personne n'entreprenant l'étude impartiale qui, seule, les pouvait dissiper. Ce qui est plus étrange et montre la puissance du préjugé, c'est que même l'art médiéval ait, pendant trois siècles, pâti de ce mépris, et que des hommes de goût l'aient côtoyé sans en apercevoir les beautés.

Fénelon, Molière, Montesquieu, Schopenhauer, n'ont-ils pas médit des cathédrales gothiques ? Et Gœthe, chez qui l'on avait entretenu ces répugnances, n'a-t-il pas dû faire effort pour s'éprendre de la majestueuse cathédrale de Strasbourg qui dresse sa flèche rouge au-dessus des plaines de l'Alsace ?

Aujourd'hui les choses ont changé. L'art gothique a fait l'objet de patientes études ; et, au fur et à mesure qu'on apprit à le comprendre, on apprit à l'aimer. La philosophie du moyen

(1) Conférence faite à l'Institut Catholique de Paris, le 17 janvier 1912, dans la série des *Cours et conférences de la Revue de Philosophie*, sous la présidence de Mgr Baudrillart. Cette première conférence paraîtra aussi dans la *Revue Néo-scolastique de Philosophie* dirigée par M. DE WULF.

âge, d'une exploration plus difficile, ressemble depuis vingt ans à un vaste champ de fouilles qu'on remue de tous côtés. Déjà des constructions d'idées se dessinent et se superposent, et les travailleurs sont frappés de la richesse des systèmes mis au jour. Il en est de même de l'histoire des sciences médiévales, que l'on ne peut traiter sans une préparation très spéciale ; recherches nées d'hier, qui déjà ont fait découvrir dans le passé les sources de plus d'une théorie moderne. Enfin, comme dans les travaux de Pompéi ou de Timgad, toute la civilisation qui couvrait le sol médiéval est mise à nu, et ses facteurs apparaissent entrelacés dans un vaste réseau d'influences réciproques.

L'art et la philosophie sont la fleur de cette culture, et je me propose de vous montrer que les systèmes philosophiques éclos dans ce milieu lui sont redevables de certains caractères, très généraux, qui leur donnent une physionomie commune, et qu'il importe de fixer.

I

Le premier est le *caractère religieux de la philosophie* ; il dérive de l'absolue souveraineté du catholicisme.

Le génie de la civilisation médiévale est le produit de trois facteurs : la culture latine, le tempérament propre des races teutonnes et celtiques, la religion chrétienne. Le monde romain survécut à la chute de l'Empire, non seulement par ses institutions sociales et ses conceptions juridiques, mais par sa langue, sa littérature, ses idées ; et, jusqu'au XIIe siècle, c'est par le canal du latin que la philosophie grecque se répandit sur l'Occident. Les peuples italiques dont les ancêtres avaient gouverné le monde, les peuplades de la Gaule et de l'Espagne fixées sur un sol de colonisation romaine se laissèrent profondément imprégner par la culture ancienne ; et on la retrouve même chez les descendants de ces peuples germaniques qui, autrefois, sous le nom de barbares, montèrent à l'assaut de l'empire romain. Le christianisme est la force qui transforma ces deux éléments, le creuset où tout se fusionna. Il assouplit les races, changea les mœurs, insuffla un esprit nouveau, et

le moyen âge occidental lui est redevable d'une mentalité spécifique qui différencie cette époque de toute autre époque de l'histoire.

Un moment vint où la longue élaboration, commencée au IVe siècle, aboutit à un point culminant. C'est le XIIIe siècle qui confère à la civilisation du moyen âge son maximum d'originalité, à sa philosophie le maximum de puissance.

Or, la religion catholique est l'âme de cette civilisation, l'inspiratrice de son état social et de sa politique, la régulatrice de son art, de sa science, de sa philosophie. La cité terrestre est la réplique de la cité divine, conformément aux plans de la *Civitas Dei* de saint Augustin, dont les conceptions téléologiques exercent un ascendant considérable. Voilà pourquoi l'État est subordonné à l'Église, l'empire chrétien à la Papauté. Le Pape occupe une place centrale en Occident, et c'est lui qui couronne les princes et les rois. La hiérarchie ecclésiastique fixe dans leurs grandes lignes les divisions administratives des royaumes et des empires ; l'esprit de foi provoque les croisades, suscite les grandes associations monastiques, pénètre la féodalité, inspire la vie familiale et domine le groupement corporatif.

Dans la corporation, le travail est une chose sainte, les maîtres sont égaux, l'art est allié au métier, l'institution du chef-d'œuvre garantit la qualité du produit. C'est parce qu'on travaillait pour Dieu que le XIIIe siècle a su couvrir le sol de la France d'abord, celui de la Germanie ensuite, de gigantesques cathédrales, ciselées comme des bijoux.

Et là aussi éclate l'union intime de la religion et de la beauté. Les cathédrales sont à la fois des merveilles d'art et des symboles de prière. L'église d'Amiens qui fut le prototype des grands monuments français est une démonstration éclatante des ressources esthétiques de la formule ogivale. Celle de Chartres étale non moins brillamment ses ressources iconographiques. Chaque pierre y a son langage. Tapissée de sculptures, elle présente un programme religieux complet. Elle est pour le peuple, le grand livre d'histoire sainte, le catéchisme en images. La peinture des vitraux, la poésie sous toutes ses formes, accusent les mêmes alliances indéfectibles. Considérez Amiens ou Chartres, Paris ou Laon, partout est soulignée la

fonction du temple destiné aux masses ; partout les regards convergent vers l'autel qui résume l'idée du sacrifice. Les fresques de Giotto dégagent un parfum de vie religieuse ; les poèmes de saint François et la *Divine Comédie,* en chantant la nature, élèvent l'âme vers Dieu.

Si des choses de l'art on passe aux choses de la science, le souffle religieux se fait sentir de plus en plus puissant. Pendant tout le moyen âge la science est inféodée à l'état clérical. Écoles capitulaires et monacales, populaires et chevaleresques, sont religieuses par leur fondation et leur organisation. On sait que le merveilleux essor des sciences, de la philosophie et de la théologie qui fait la gloire du XIIIe siècle est dû à l'action convergente et heureuse de divers facteurs, savoir : l'initiation de l'Occident aux œuvres fondamentales des philosophies grecque et arabe ; l'érection des Ordres mendiants ; la création d'une grande métropole d'études à Paris. Or, tous les ouvriers de ce travail de renaissance sont des gens d'Église ; les grandes œuvres d'Aristote, de Proclus, d'Averroès, d'Avicenne, qui plongèrent les Occidentaux dans l'émerveillement, furent traduites par des clercs et des moines fixés en Grèce et en Sicile, ou encore à Tolède, où l'évêque Raymond entretenait un collège de traducteurs. — Les deux Ordres mendiants, Dominicains et Franciscains, nés au début du XIIIe siècle, imposent l'étude à leurs membres et fourniront des phalanges de philosophes et de théologiens. Ceux qui veulent rester en arrière sont secoués par les leaders d'un mouvement irrésistible, et Albert le Grand parle des réactionnaires « comme d'une sorte d'animaux stupides qui blasphèment la philosophie sans la connaître ». Saint François n'avait pas rêvé d'études pour ses compagnons, mais il les vit malgré lui suivre les voies de la spéculation où les fils de saint Dominique s'étaient engagés et, comme ceux-ci, rivaliser de zèle avec les maîtres séculiers. — Enfin l'Université de Paris, qui inscrit dans ses programmes l'enseignement et le commentaire des œuvres philosophiques nouvellement traduites, est de fondation ecclésiastique, placée sous l'autorité du Pape et de l'évêque métropolitain.

Rien de plus complexe que ce célèbre organisme scientifique où se forment, se croisent et s'entrechoquent les courants phi-

losophiques du XIIIe et du XIVe siècles. Combien son organisation ressemble peu à celle de nos universités modernes! Un document de 1254 l'appelle Fontaine de Sagesse, *sapientiæ fons,* et compare ses quatre Facultés aux quatre fleuves paradisiaques qui répandent des flots de science sur le monde. Ces facultés sont, en réalité, des syndicats de maîtres et d'élèves, groupés suivant le régime des travailleurs du moyen âge : la corporation. L'étudiant est un apprenti professeur. Pour devenir maître, il doit fournir ses preuves de capacité en une leçon inaugurale qui correspond au chef-d'œuvre dans les métiers. Paris dut sa célébrité aux deux Facultés de théologie et de philosophie ; les deux autres, le droit et la médecine, jouant dons son histoire un rôle plus effacé.

Malgré l'opposition des clercs séculiers, Dominicains et Franciscains ne tardèrent pas à occuper plusieurs chaires théologiques de l'Université de Paris. L'on vit alors ce spectacle suggestif que l'intensité de la vie catholique peut seule expliquer : tandis que les foules s'enthousiasmaient pour la religion naïve et forte, les savants se querellaient à Paris pour savoir si la vie des réguliers est plus rapprochée de la perfection chrétienne que celle des séculiers. Tous les docteurs ont été obligés de se prononcer sur cette question passionnante. Et comme les Dominicains et les Franciscains se divisaient sur des points de doctrines, les séculiers traduisaient leur mauvaise humeur en comparant les deux ordres jumeaux à Jacob et Esaü, qui déjà se querellaient dans le sein de leur mère.

Si les règlements universitaires ont assuré à la Faculté de théologie une place d'honneur, il n'en pouvait être autrement dans un milieu de catholicisme. La discipline universitaire est un reflet de la mentalité sociale. Les théologiens ont le pas sur les autres maîtres et notamment sur les philosophes ou, comme on disait alors, les « artistes », *artistæ.*

Les arts ou la philosophie sont considérés comme une préparation à l'étude sacrée : « Non est consenescendum in artibus, sed a limine sunt salutandæ », on ne vieillit pas en philosophie, il la faut saluer au seuil de la science. Le théologien,

par contre, après avoir franchi le seuil, ne cesse pas d'être philosophe ; et si de nombreux documents invitent les artistes à ne pas discuter les choses sacrées, je ne sache pas qu'une ordonnance ait jamais interdit aux théologiens de s'occuper de philosophie. Bien plus, le théologien est un maître universel qui donne son avis sur tout. Il est à la fois dogmatiste, moraliste, philosophe ; il agite des questions de droit civil et de droit canon ; il a son franc parler dans toutes les questions épineuses. Le docteur en théologie, dit Godefroid de Fontaines, est un docteur de vérité. Il n'a pas le droit de se taire, même si sa parole doit offusquer les riches et les puissants.

Ces relations disciplinaires et pédagogiques entre les théologiens et les philosophes, la situation privilégiée des uns vis-à-vis des autres, peuvent seules faire comprendre un phénomène didactique propre aux écoles médiévales, et qui a dérouté nombre d'historiens : le *mélange* des matières philosophiques et théologiques dans les *Sommes*, les *Quodlibeta*, les *Quæstiones disputatæ* et dans presque toutes les œuvres de provenance médiévale. On en a conclu à la *confusion* de la philosophie et de la théologie, à l'*asservissement* de l'une à l'autre. Rien de plus faux. Autant vaudrait dire que la cristallographie se confond avec la physique, parce qu'elle s'appuie sur des phénomènes optiques pour classer les formes cristallines. Les philosophes du moyen âge n'ont pas commis de si étranges méprises.

Le mot célèbre, dont on a tant abusé : « La philosophie est la *servante* de la théologie, *philosophia ancilla theologiæ* », n'est pas la devise de tous les philosophes du moyen âge, mais celle d'un petit groupe de réactionnaires du XIe siècle. Pierre Damiani, qui la mit en circulation, est le porte-parole d'un clan de théologiens utilitaires ou timorés, dont on ne tarda pas à désavouer les prétentions antiscientifiques. Ce n'est là qu'un épisode de l'histoire très complexe, mais bien connue aujourd'hui, des rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

Au XIIIe siècle les Sommes théologiques établissent, dans de remarquables études de méthodologie, la *distinction* des deux sciences, leur *irréductibilité*, l'*autonomie* de leurs méthodes constructives. « Ce qui donne à une science sa spécificité,

écrit Thomas d'Aquin, ce n'est pas la *chose* dont elle s'occupe, mais *la façon* dont elle s'en occupe. Le philosophe écoute la raison, le théologien la parole de Dieu. »

Il y a plus : les écrivains de la Renaissance et de la Réforme, si hargneux à l'endroit du moyen âge, ont nettement distingué les *théologiens* scolastiques et les *philosophes* scolastiques, réservant plutôt à ces derniers le nom de *scolastiques tout court :* « cum vero duplicem eorum differentiam animadvertamus theologos alios, alios philosophos, quamquam illis hoc nomen potius tributum sit. » Ce jugement, que j'emprunte à un traité *de doctoribus scolasticis* de Busse, en 1676, est confirmé par Binder, Tribbechovius et tous ceux qui appartiennent à cette curieuse catégorie d'insulteurs et de détracteurs de la scolastique. Ces « distributeurs d'injures » sont donc plus avisés que certains de nos historiens contemporains, pour qui la spéculation du moyen âge est un chaos, un pêle-mêle de théologie et de philosophie, et qui, pour cette raison, font de l'histoire de la philosophie du moyen âge un département de l'histoire des religions.

Ne pas comprendre la distinction fondamentale de l'ordre de la nature et de celui de la grâce, de la conception rationnelle du monde et de la systématisation des dogmes révélés, serait méconnaître l'œuvre spéculative du moyen âge, substituer des conceptions arbitraires aux déclarations indiscutables de ses plus grands docteurs.

Assurément, la *distinction* des deux sciences va de pair avec une certaine *subordination* de l'une vis-à-vis de l'autre. Personne au moyen âge ne brave le dogme ; tous ont la prétention de s'y conformer. Les plus sages, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot, interdisent à la raison de contredire le dogme, *non determinare contra fidem,* mais ne lui imposent pas le devoir de le démontrer. Poser en thèse que le monde est éternel eût été contredire au premier verset de la Genèse. Thomas d'Aquin s'en garde ; mais il ne démontre pas la *nécessité* d'un commencement temporel et, seul des scolastiques de sa génération, il soutient cette doctrine retentissante que la notion de création éternelle n'implique aucune contradiction.

D'autres ne suivent pas ces leçons de sagesse. Abélard ou

Lullus veulent étayer de syllogismes tout le contenu de la Révélation ; René Bacon confond la philosophie avec l'apologétique. Au rebours du rationalisme moderne, qui veut nier le dogme au nom de la raison, le rationalisme médiéval revendique pour la raison le pouvoir de le démontrer de toutes pièces, comme si ce n'était pas une autre façon de le détruire! Où éclate mieux, que dans ces témérités, l'esprit profondément religieux de la spéculation médiévale? Elle fut religieuse jusqu'à la folie, car il n'y a pas d'autre mot pour caractériser une troisième attitude, celle des averroïstes latins, qui troublèrent si profondément l'Université de Paris aux XIIIe et XIVe siècles : ne voulant renoncer ni à la foi catholique, ni à un bloc compact de doctrines philosophiques en contradiction flagrante avec cette foi, ils arborèrent la stupéfiante devise de la double vérité; ce qui est vrai en philosophie, disent-ils, peut être faux en théologie et réciproquement.

Ceux qui tenaient cet étrange langage n'étaient pas dupes, apparemment, d'un illogisme qui cachait mal leur état d'esprit véritable. Mais il y a là, au point de vue psychologique et sociologique, un phénomène peu banal, qui montre à quelle comédie on se livrait pour paraître catholique à tout prix.

Le souci de la religion, qui passionne la société médiévale, s'est donc insinué, de toutes parts, dans la spéculation philosophique et, à raison de ce fait, on peut et on doit dire qu'elle est *d'inspiration religieuse.*

Loin de nous la pensée d'amoindrir la portée et l'importance de ce caractère, mais nous ne pouvons approuver ceux qui s'y arrêtent et n'en veulent pas remarquer d'autres. Qualifier la philosophie médiévale *en fonction* de la civilisation dont elle est un facteur, c'est bien ; la qualifier en elle-même, en pénétrant à l'intérieur de ses doctrines, c'est mieux. Pour une foule de raisons, on ne peut se contenter de définir la philosophie médiévale par son caractère religieux. D'abord ce caractère, appartenant à tous les éléments constitutifs de cette civilisation, n'apprend au sujet de la philosophie rien qui lui appartienne en propre. — Pas plus qu'on ne pourrait se flatter de connaître le rosier, en décrivant le sol où il prend racine à

côté de dahlias et de chrysanthèmes. — D'ailleurs, la philosophie occidentale du moyen âge n'est pas la seule qui revête un caractère religieux. Il en va de même chez les musulmans arabes, et plus haut chez les Pères de l'Église et chez les néoplatoniciens. S'il fallait s'en tenir à cette notion *réelle,* mais *insuffisante,* de la philosophie du moyen âge, on devrait, avec M. Picavet, reculer les limites du moyen âge philosophique jusqu'avant Jésus-Christ. Et encore pourrait-on se demander pourquoi les limites ne seraient pas reculées jusqu'à l'Inde antique, où l'étrange civilisation brahmanique est exclusivement soutenue par la civilisation religieuse des castes, et où la philosophie ne vécut que de la moelle religieuse des hymnes védiques.

II

On peut, sous un second aspect, saisir la philosophie du moyen âge en fonction de la civilisation, tout en s'approchant déjà de plus près de son contenu doctrinal : *La philosophie du moyen âge veut tout savoir et systématise à outrance ce qu'elle sait.*

Le XIIIe siècle voit grand et fait grand. Les croisades sont des épopées d'audace et d'optimisme. Les cathédrales stupéfient nos architectes par l'ampleur de leurs dimensions et le fini de leur détail. Dante Alighieri nous avertit dans sa *Divine Comédie* qu'il « écrit un poème sacré auquel ont mis la main et le Ciel et la Terre ». Pierre Du Bois, qu'on rencontre à Paris vers la 7e décade du XIIIe siècle, rêve d'une constitution en république des États-Unis d'Occident et, dans son traité sur la reprise de la Terre Sainte, *de recuperatione Terræ Sanctæ,* il préconise l'étude des langues vivantes, et l'admission des jeunes filles aux études supérieures, comme des moyens de réaliser son rêve. On fait l'inventaire des connaissances scientifiques de toute nature léguées par le passé, et considérablement accrues par les récents apports des Arabes d'Espagne.

Toutes les données des sciences grecque et arabe sur la botanique, la zoologie, l'astronomie, la physique, la chimie, l'histoire sainte et l'histoire politique, les philosophes anciens,

se rangent dans de vastes compilations : les œuvres de Robert Grossetête, le *De proprietabus rerum* de Bartholémé l'Anglais, les traités d'érudition d'Albert le Grand et surtout le *Speculum Quadruplex* de Vincent de Beauvais, qu'on peut appeler le Larousse du temps. Aux encyclopédistes du XIIIe siècle s'applique à la lettre ce que Bernard de Chartres disait de ses contemporains : ce sont des nains montés sur des épaules de géants.

Mais à côté de ces nains, de vrais géants se dressent qui dominent d'un regard circulaire les matériaux amassés, les mettent en ordre et les disposent dans une conception synthétique du connaissable. Leurs œuvres ne sont pas des encyclopédies, mais des Sommes. Ils ne se contentent pas de rassembler des matériaux, ils construisent des monuments d'idées, qui sont presque toujours inachevés par un côté, comme ces monuments de pierre avec lesquels les *Sommes* présentent de nombreuses ressemblances.

Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Henri de Gand, Duns Scot et d'autres sont de la race de ces coordonnateurs qui fixent les résultats d'une époque et concrétisent son génie. Périodiquement, ce semble, l'évolution de la pensée humaine exige l'apparition d'intelligences systématiques, qui marquent une étape et incarnent l'esprit d'un siècle. Ces penseurs, dit Rudolf Eucken, à propos de Thomas d'Aquin, sont indispensables au progrès paisible des idées et à la continuité des civilisations.

Le maître incontesté qui préside à cette systématisation à outrance est Aristote, dont tous ne reprennent pas en bloc les théories philosophiques, mais dont tous proclament la royauté, quand il s'agit de raisonner et de classer. Savoir, c'est connaître de façon parfaite ; et Dante nous rappelle qu'Aristote est le « maître de ceux qui savent ». Savoir, c'est ordonner ; *Sapientis est ordinare.* Jamais la devise du Stagirite ne fut plus passionnément appliquée. Elle domine, d'une part, la conception générale du monde, d'autre part la classification des sciences qui ont ce monde pour objet.

Le XIIIe siècle nous a laissé une brillante et profonde classification du savoir humain, universellement admise, où le soin de

tout hiérarchiser atteint sa perfection maximale. Cette *Wissenschaftlehre* est l'œuvre progressive de huit siècles de spéculation. Les premières générations médiévales ne connaissent, en fait de classifications didactiques, que le *trivium* et le *quadrivium,* célèbre groupement des sept arts libéraux : le *trivium* comprenant la grammaire, la rhétorique, la dialectique ; le *quadrivium* embrassant l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique.

Mais de bonne heure le caractère propédeutique des arts libéraux s'accuse : *ils servent d'initiation à des études supérieures.* Ce sont, dit un codex du XIIe siècle, les sept voies qui mènent à la philosophie et à la théologie : *Sunt tanquam septem viæ liberales artes.* Hugues et Richard de Saint-Victor, Raoul de Longo Campo, marquent des étapes dans ce travail d'architecture scientifique, et un lot de manuscrits anonymes du XIIe siècle, signalés par Grabmann il y a trois mois à peine, contiennent d'autres essais non moins remarquables. Tous ces tâtonnements ont fini par imposer un gigantesque plan d'ensemble, une construction monumentale à trois étages savamment superposés : les sciences d'observation à la base ; la philosophie au centre ; la théologie au sommet.

Au premier degré apparaissent les sciences d'observation, conformément à l'idéologie scolastique qui base tout savoir sur des données sensibles ; et il suffit d'inspecter les règlements édictés par la Faculté des arts de Paris, en 1255, pour s'assurer que le programme des cours comportait un enseignement scientifique intégral : astronomie, botanique, physiologie, zoologie, chimie et physique (au sens moderne).

La philosophie représente le second degré du savoir. Elle est la sagesse humaine, la science par excellence, *sapientia,* ἐπιστήμη. Car l'exploration parcellaire du monde, dans laquelle se cantonnent les sciences particulières, ne satisfait pas l'esprit qui, après les détails, exige des vues d'ensemble. La philosophie est la connaissance synthétique des choses, une manière de tout savoir, et ce qu'elle abstrait plonge dans l'immensité du réel. Par les sciences particulières, on visite le monde en détail, comme l'étranger qui parcourrait en détail les musées et les églises, les avenues et les promenades de Paris ; par la philosophie, on voit le monde autrement et de haut, comme

du sommet de la tour Eiffel ou de la nacelle d'un dirigeable on saisirait les grandes lignes de la cité.

Vous connaissez les divisions célèbres de la philosophie que les penseurs du moyen âge ont reprises d'Aristote après les avoir complétées, et qui firent loi jusqu'à Wolf au XVIIe siècle : la philosophie est premièrement *théorique,* deuxièmement *pratique*, troisièmement *poétique* ou *effective.*

La partie théorique, qui étudie l'ordre constitué sans l'intervention de l'homme, comporte une trilogie de science, parce qu'elle peut embrasser l'univers sensible sous un triple point de vue : la *physique* s'occupe du changement, du devenir qui emporte le réel dans une incessante évolution ; la *mathématique* étudie la quantité qui est l'attribut primaire du corps ; la *métaphysique* ne retient que sa détermination profonde d'être et scrute tout ce que la notion d'être postule.

Dans la philosophie *pratique,* explique saint Thomas, l'intelligence considère un ordre dont l'homme est à la fois l'artisan et le spectateur, puisqu'il le réalise dans ses activités psychiques : la *logique* dresse l'ordre de nos pensées, la *morale* celui de nos actes libres, la *politique* celui de nos institutions sociales. La logique, luxueusement représentée dans les écoles de la faculté des arts, tire à la remorque, peut-on dire, la grammaire et la rhétorique auxquelles elle était primitivement associée dans le trivium, mais c'est pour les envahir et y puiser un aliment de controverse : les grammaires spéculatives d'un Siger de Courtrai, d'un Duns Scot, sont de vraies philosophies du langage et ne ressemblent plus en rien aux codes lexicographiques de Priscien et de Donat. A la morale se rattachent les études historiques, principalement l'histoire biblique, la science de l'éducation et une partie de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences sociales.

Le troisième groupe comprenant les aux sciences *poétiques,* la ποίησις, est moins développé. On y étudie l'ordre réalisé par l'homme dans ses productions extérieures, les *artes mechanicæ.* Il semblerait que la production humaine par excellence, l'œuvre d'art, dût occuper une large part de la philosophie poétique. Il n'en est rien. Par un étrange oubli, les penseurs du XIIIe et du XIVe siècles qui raisonnent sur tout, n'ont pas raisonné sur l'acti-

vité humaine qui faisait surgir les cathédrales, les fresques, les verrières, les sculptures, les épopées. Dante est le seul peut-être qui définisse l'art d'un point de vue esthétique quand il l'appelle : le petit-fils de Dieu. Par contre, les philosophes de profession noient leurs spéculations sur le beau dans leurs thèses de métaphysique, et c'est là l'explication du caractère fragmentaire et effacé de leur esthétique.

Enfin au-dessus de la philosophie, au faîte du savoir, trône la reine des sciences, la théologie, dont nous avons marqué plus haut le caractère et les prérogatives.

Bien que le XIIIe siècle assiste au premier essor remarquable des recherches expérimentales, témoins les travaux d'Albert le Grand, de Bacon, de Henri Bate, de Witelo ; bien que le XIVe et le XVe siècles, avec Albert de Saxe et Léonard de Vinci, aient le mérite de plus d'une découverte attribuée aux modernes, il reste vrai que le moyen âge ne connut pas le départ entre ce qu'on appelle aujourd'hui la *connaissance expérimentale vulgaire* et la *connaissance expérimentale scientifique*. L'astronomie, la chimie, la botanique, la zoologie avaient moins leur raison d'être en elles-mêmes que comme préparation à la philosophie. *Nulla est scientia quæ philosophiæ non sit aliqua pars.*

Cette alliance des sciences et de la philosophie éclate surtout dans les conceptions cosmographiques. Nulle part on ne saisit mieux le mélange du vrai et du factice, du profond et du superficiel, du sérieux et du naïf, qui pénètre tout le savoir du moyen âge et qui rend si délicate l'utilisation des doctrines qu'il nous a léguées. Cette conception de l'univers sensible est à la fois géocentrique et anthropocentrique. L'homme est *microcosmos,* un monde en petit, parce qu'il résume en lui, de quelque manière, toutes les perfections que le Créateur a dispersées ailleurs. La terre est le centre de l'univers. La lune et les planètes sont rivées à des sphères diversement éloignées et décrivent autour de la terre des circonvolutions qu'on cherche — avec combien de peine — à expliquer par l'hypothèse des épicycles ou des excentriques. On supprime la difficulté que suscitent les allures capricieuses des comètes, en les appelant

des feux follets de l'atmosphère. Quant aux étoiles fixes, elles forment la dernière sphère du monde — clous d'or enfoncés dans un ciel de cristal bleu, que des moteurs intelligents font tournoyer d'un mouvement quotidien autour du petit globe placé au centre de l'immensité. — Telle est la charpente du monde. — Le monde est fini, ajoute saint Thomas, mais le Créateur eût pu reculer indéfiniment ses limites. Et de plus il est unique, car une pluralité des mondes semble inconciliable avec la sagesse du Créateur. Ces raisons de convenance, je dirais de décence, que le prince des scolastiques invoque pour justifier la théorie aristotélicienne de l'*unité* du cosmos, nous montrent sur le vif un des travers caractéristiques de l'esprit médiéval. Si grande est la passion d'ordonner que, faute de raisons pour convaincre, on recourt à des fictions pour charmer. Sous l'influence des croyances populaires qui en faisaient des dieux, la science grecque s'en laissa imposer par la révolution régulière et l'apparente immutabilité des cieux. Le XIIIe siècle, qui reprit comme un faisceau les doctrines astronomiques grecques, part de ce postulat enfantin que la substance astrale est plus noble que le corps terrestre. C'est notamment pour faire droit à cette noblesse du ciel qu'on le fait intervenir dans la génération et la corruption des corps sublunaires, « car l'unité de l'ordre exige, — c'est encore saint Thomas qui parle, — que l'inférieur soit de quelque façon régenté par le supérieur ». De là l'importance outrée que le moyen âge reconnaît aux astres, et la vogue des arts qui étudient leur influence : de la magie qui interroge les pouvoirs occultes du ciel ; de l'astrologie qui scrute l'autorité gubernatrice des astres ; de l'alchimie qui cherche à substituer au cours ordinaire des transformations terrestres un mode artificiel dont l'homme soit le maître, et à diriger la mystérieuse puissance que possède le ciel de faire passer la matière première par toutes les formes sublunaires.

III

En même temps, cette conception simpliste des physiciens découvre un troisième caractère de la philosophie, qui nous paraît non moins solidaire de la mentalité générale du moyen

âge : *la confiance absolue dans la vérité, l'optimisme et la sérénité dans le travail de l'esprit.*

L'aptitude de la raison à étreindre la vérité n'est qu'une application du grand théorème de la finalité, que les penseurs du XIIIe siècle rattachent, en dernier ressort, à l'essence même de Dieu. L'intelligence est faite pour atteindre le vrai, comme le feu est fait pour brûler. Ses étreintes de l'être sont infaillibles ; seul le jugement peut errer.

Tout ce qui tient de l'être, dit Duns Scot, entre dans le réseau de ce qu'elle peut appréhender. Et comment en serait-il autrement ? L'homme est une imitation de Dieu, et sa raison une étincelle allumée au flambeau de l'éternelle vérité. La critériologie médiévale est déductive, synthétique, puisqu'elle part de la théorie de l'exemplarisme divin, si magnifiquement développée dans la philosophie augustinienne. Son point de vue n'exclut ni n'inclut le point de vue épistémologique moderne ; il est autre, comme le génie de toute la philosophie du moyen âge.

En se pénétrant de cet optimisme finaliste, on comprend que le moyen âge ait professé sur la pérennité du vrai, sur la constitution progressive et collective de la philosophie, sur le rôle de l'histoire, des doctrines qui seraient de nature à dérouter ceux qui les envisageraient uniquement d'après les idées modernes.

La vérité philosophique n'est pas quelque chose de mobile, qui change avec les époques, mais un vaste patrimoine que les générations lèguent aux générations et qui s'enrichit progressivement du travail continu des penseurs. Il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde, écrit Roger Bacon, parce que rien n'est parfait dans les découvertes humaines, *usque ad finem mundi, quia nihil est perfectum in humanis adinventionibus.*

Il en résulte une conception *sui generis* de l'histoire de la philosophie. La fixation du fait historique et de l'authentique pensée d'autrui est une préoccupation de second ordre, car on demande avant tout aux autorités qu'on invoque de servir la théorie qu'on défend. De là la tendance des penseurs du moyen âge à atténuer ou même à supprimer les divergences doctrinales de Platon, d'Aristote, d'Augustin, d'Isidore de Séville, de Bède le

Vénérable, d'Anselme de Cantorbéry. Ne sont-ils pas tous les ouvriers d'une même œuvre? Pour s'en rendre compte, il faut étudier, non pas les citations de parade qui sont des lieux communs, et que tous répètent, mais les textes difficiles et délicats, et voir comme on excelle à les plier en des sens divers. Le XIIIe siècle a des expressions savoureuses pour caractériser le procédé : *reverenter exponere,* exposer avec respect ; *pium dare intellectum,* donner un sens sortable, sont des euphémismes dont les plus grands se servent quand il s'agit d'adapter à leur propre théorie quelque passage embarrassant.

Au XIIIe siècle, il ne circule pas moins de dix ou douze interprétations différentes des textes augustiniens relatifs à la connaissance du vrai dans les raisons éternelles, *rationes æternæ,* et toutes se prétendent authentiques. On comprend après cela qu'Alain de Lille ait pu comparer l'autorité à un masque de cire dont on peut tourner le nez dans tous les sens. Et quand on entend le néo-platonicien Thierry de Fribourg, à la fin du XIIIe siècle, affirmer la concordance fondamentale des philosophies d'Aristote, de Proclus, de saint Augustin, on songe malgré soi à ce que J. de Salisbury écrit au sujet des philosophes chartrains, soucieux de concilier Platon et Aristote : « Ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui, toute leur vie, se sont contredits. »

D'autre part, si le travail philosophique a pour but la constitution collective et progressive d'un fonds de vérité, on comprend que l'œuvre seule importe et que, devant sa grandeur, le nom de l'ouvrier disparaisse. Des légions de sculpteurs ont ciselé les vierges et les saints qui peuplent les portails et les niches des cathédrales, et combien peu ont signé leur œuvre ! De même la philosophie attache peu d'importance au nom de ses collaborateurs. *Unus dicit, aliquis dicit,* « quelqu'un dit » répète-t-on en parlant des contemporains. C'est la *loi du silence et de l'humilité.* Il fallait qu'un écrivain fût connu de tous pour que son nom fût cité de son vivant, ou, comme on disait alors, pour que son nom fût allégué (*alleyatum*). On compte sur les doigts ceux qui, au XIIIe siècle, reçurent pareil honneur : A. de Halès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et peu d'autres. Cet anonymat, dont on enveloppe les uns, la désignation nomi-

nale qu'on accorde aux autres résultent des besoins mêmes du travail intellectuel et du jeu des circonstances, et ne s'inspirent pas, comme aujourd'hui, du respect de la propriété littéraire ou du souci de la publicité.

Avec de pareilles idées, le plagiat ou la « défloration » est moins un pillage que l'utilisation d'un trésor commun. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris en 1229, reproduit presque littéralement dans son *de immortalitate animæ* l'ouvrage homonyme de l'archidiacre tolétain Dominicus Gundissalinus. Le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais s'approprie les textes du *de ortu scientiarum* de Farabi, et des fragments du *divisio philosophiæ* de Michel Scot, lequel, à son tour, compile Gundissalinus. Les savants éditeurs du collège Bonaventurien de Quaracchi, qui entreprennent en ce moment la laborieuse tâche d'éditer la Somme Théologique d'Alexandre de Halès, viennent de constater que le *proœmium* présente avec une œuvre similaire d'un certain abbé Guido, Guido abbas, un étonnant parallélisme. Ajoutez à cela que la négligence des copistes ou la modestie des auteurs met en circulation une foule de manuscrits sans état-civil bien déterminé, ou inscrits sous de fausses attributions, et vous comprendrez que l'historien des idées médiévales se heurte parfois à d'infranchissables obstacles, quand il s'agit d'identifier un contradicteur, d'attribuer un texte, de découvrir un plagiat. Et, par ce côté encore, le moyen âge déconcerterait celui qui prétendrait le juger d'un point de vue moderne.

*
* *

Résumons-nous et concluons.

Adapter la spéculation aux préoccupations religieuses, systématiser le savoir après avoir inventorié ses trésors, travailler, avec une entière confiance dans les lumières de la raison, à la constitution d'une vérité immuable qui soit un patrimoine humain : ces trois grandes préoccupations de la philosophie médiévale lui impriment des caractères généraux que nous avons essayé de développer en montrant comment ils s'irradient dans toute la civilisation du temps. Il en émane comme

une mentalité homogène qui enveloppe, à des degrés divers, tous les penseurs du moyen âge.

Mais la généralité même de ces caractères montre leur insuffisance à donner une idée exacte de la philosophie. Ceux qui s'en contentent sont trop tentés de voir dans le moyen âge philosophique un état idéal d'entente et d'harmonie des esprits, où les divergences de vues seraient des quantités négligeables. Telle est bien l'impression qui se dégage des histoires de la philosophie du moyen âge, écrites il y a un quart de siècle ou plus tôt. M. Hauréau, par exemple, un des derniers représentants de cette façon de comprendre le moyen âge philosophique, ne voit dans la scolastique qu'une monotone et séculaire discussion du problème des universaux, et il comprend si peu la vie réelle des idées, qu'il fait de Siger de Brabant un disciple respectueux de Thomas d'Aquin, alors que les controverses entre ces deux hommes ont rempli d'émoi les écoles de Paris.

Les faits ont ruiné cette façon simpliste d'écrire l'histoire. En réalité, la philosophie du moyen âge occidental abonde en systèmes et de vastes courants d'idées la traversent dans tous les sens. C'est ce qu'il nous faudra considérer de plus près dans les deux conférences qui suivront.

Nous nous sommes bornés à envisager la philosophie médiévale en fonction du milieu de culture où elle s'épanouit. Ces travaux d'approche étaient nécessaires, mais ils en appellent d'autres. Car il ne suffit pas de tourner autour d'un édifice pour le comprendre ; il importe de le visiter par le dedans. Nous franchirons le seuil du moyen âge philosophique, en prenant contact avec ses doctrines, en vivant la vie de ses grands systèmes et en assistant aux conflits d'idées que suscita leur essor.

MAURICE DE WULF.

(*A suivre.*)

LE BIEN

DANS LES ACTIONS INTÉRIEURES ET EXTÉRIEURES

Le Bien, c'est ce que l'homme doit faire, en raison de ce qu'il est et du but vers lequel il tend du fait de sa nature. Telle est la formule très générale à laquelle nous nous arrêterons, et dont le contenu, si nous cherchions à le dégager de ses multiples et encore multiples conditions, serait la morale elle-même.

Mais cette définition est une définition d'objet : elle indique *ce que* l'homme doit faire.

Il faut ensuite se demander comment cette qualité d'objet va réagir sur le vouloir qui s'y dirigera, pour le qualifier à son tour; puis sur les actes qui sortiront de ce vouloir.

Ce qui saute aux yeux, et ce sera en effet notre conclusion, c'est que, à parler en général, le vouloir sera qualifié bon quand on voudra ce qui est objectivement bon. Et l'acte extérieur sera bon quand il procédera d'un vouloir bon. Mais il y a là des précisions à apporter et aussi des difficultés qu'on ne peut passer sous silence.

C'est seulement quand nous aurons levé ces difficultés et apporté ces précisions, que nous aurons franchi notre étape.

I

Puisque l'homme est un être moral en ce qu'il se meut lui-même vers sa destinée par le moyen de la raison et du vouloir que la raison dirige, cela seul sera moral qui procédera d'une délibération. Ce qui viendrait de nous sans délibération, comme se balancer sur sa chaise distraitement, ou, ce qui est un cas plus utile à envisager, frapper un agresseur avant toute

réflexion, pourra bien être appelé heureux ou regrettable; mais non pas bien ou mal.

Le bien ou le mal sont des cas particuliers de ce qui a été reconnu d'abord volontaire.

D'un autre côté, puisque notre délibération a pour rôle de nous faire découvrir le bien en chaque circonstance, c'est-à-dire le moyen effectif, en face d'un cas, de répondre à notre nature et de réaliser notre destinée, cela sera bien ou mal, moralement, qui, aux yeux de la raison, juge des actes, sera capable ou de nous acheminer vers le but ainsi proposé, ou de nous en écarter.

Ce qui nous y achemine, si on se le propose, donnera lieu à un bon propos; si on le fait, à une bonne action, et inversement dans le cas contraire.

On voit par là qu'on peut être mauvais, moralement, en recherchant une chose qui est un bien. Comme, par exemple, en cherchant la fortune, qui est un bien en soi, la santé, qui est un bien indiscutable, on peut devenir un voleur, si l'on cherche à s'enrichir injustement; un paresseux, si l'on sacrifie à la santé un travail nécessaire.

C'est ce qu'on exprime abstraitement en disant que le bien naturel, ou ontologique, quoiqu'il soit à la base du bien moral, ne coïncide pas avec lui.

Si la fortune ou la santé n'étaient pas des biens pour l'homme, il ne serait jamais bien, moralement, de chercher à les obtenir. Mais parce que, étant des biens, elles ne sont pourtant pas des biens absolus, mais des biens relatifs, qui ne jouent leur rôle de biens qu'à certaines conditions que la raison détermine, elles peuvent devenir un mal, à savoir si ces conditions ne sont pas remplies.

Il est fatal qu'il en soit ainsi. Car, si tout ce qui est bon en soi, en tant que représentant un aspect de la destinée humaine, était bon moralement, il n'y aurait plus de mal moral, vu que l'action ne se porte que vers les buts ayant de quoi attirer nos pouvoirs vitaux, ce qui ne se peut que s'ils leur offrent des avantages, s'ils représentent des biens. A cela, il n'y a pas d'exception; pas même pour ceux qui vont se pendre, dit Pascal.

Il est donc certain que le bien et le mal moral ne sont pas la même chose que le bien et le mal naturel, ou ontologique, quoiqu'ils s'y appuient. La raison est entre les deux, pour faire le lien, ou pour marquer les divergences.

C'est là, entre parenthèses, ce qui permet de répondre à l'objection fameuse de Kant, d'après laquelle le bien naturel de l'homme ne pourrait pas servir à fonder la moralité, parce qu'il est objet de désir, non de rectitude.

A cela il est facile de répondre que si le bien naturel n'était pas objet de désir, il ne pourrait pas être objet de rectitude non plus, vu que le désir, bien interprété, est, en nous, le signe des volontés de la nature, donc aussi de la rectitude.

Mais j'ajoute, pour donner satisfaction à ce que l'objection a de vrai : Le bien naturel de l'homme n'est objet de rectitude morale qu'après avoir passé sous le contrôle de la raison. C'est la raison qui l'investit ; c'est elle qui nous donne la loi, en tant qu'elle est la loi.

Aussi accordons-nous que nos tendances naturelles inévitables, celles auxquelles la raison ne peut rien, soit parce qu'elles demeurent étrangères à son travail, soit parce qu'elles lui sont présupposées, n'appartiennent point à la moralité. Il n'est ni moral ni immoral — évidemment — de devenir grand ou de demeurer petit. Mais il n'est pas davantage moral ou immoral de chercher à être heureux : cela est une nécessité naturelle. Ce qui sera moral, ce sera de chercher le bonheur par les bons moyens, à savoir ceux que la raison approuve. Ce qui sera immoral, ce sera de prendre les mauvais, ceux que la raison blâme. Mais la recherche du bonheur, pris en sa généralité, est aussi fatale pour l'être doué de volonté que la chûte d'une pierre, vu que la volonté se définit précisément par là. La volonté n'est autre chose qu'un appétit du bien. L'homme n'est qu'un désir de bonheur en marche.

Nous avouons donc que la raison est la source immédiate de toute moralité. L'autonomie de la raison, si chère à l'homme de Kœnigsberg, se trouve donc sauvegardée dans toute la mesure nécessaire. Pousser plus loin, et, sous prétexte d'autonomie, couper la raison de communication avec les réalités vitales ; dire : La rectitude morale consiste dans l'obéis-

sance à la loi parce que c'est la loi, sans se demander ce que cette loi veut de nous et fait pour nous ; sans chercher à la justifier par un bien à procurer, une réalité à sauvegarder ou à écarter comme nuisible, c'est quitter le terrain positif pour faire de la morale un mysticisme sans nulle attache avec les réalités naturelles. On ne s'étonnera plus, après cela, des réactions comme celle de la morale positive.

Nous disons, nous, que le bien naturel de l'homme, objet de désir, est en même temps objet de raison ; que la raison a pour mission d'y introduire l'ordre, et que c'est lui-même qu'elle consacre ensuite sous le nom de bien moral.

Il n'est pas difficile après cela de décider en quoi consiste l'action bonne.

On pourrait dire, parlant en métaphysicien : Toute action est bonne, de même que tout être, précisément en tant qu'être, est bon. Une manifestation d'activité, tout comme une manifestation d'être, est un bien.

Mais si cela est très vrai, il est très vrai aussi qu'une restriction immédiate s'impose. Tout être est bon, en ce qu'il possède d'être ; mais l'être divin est le seul qui ne prête pas à déficience. Toute action est bonne, en tant qu'action ; mais l'action divine est la seule qui ne puisse pas déchoir. Et de même que nous appelons mauvaise la chose qui manque de ce qu'elle devrait avoir : tel le monstre, ainsi on appelle mauvaise l'action qui déchoit, c'est-à-dire l'action qui manque de rectitude, qui ne va pas vers son but. Une action qui manque de rectitude est un monstre d'action ; car manquer de rectitude, pour une action, c'est la même chose que pour un être de manquer de ce qui convient à sa nature.

Une action est, par définition, une tendance vers un but.

La bonne action est donc l'action qui va à son but sans s'en écarter : c'est un tir en pleine cible.

On le voit, la considération du but suprême de notre vie va faire retour inévitablement pour juger l'action ; car les buts partiels que nous pouvons poursuivre sont sous la dépendance d'un dernier que nous appelons destinée, bonheur, épanouissement de la vie : le mot ne fait rien à la chose.

Il s'ensuit que le bien absolu de l'action, le souverain bien de l'action humaine consisterait dans l'action vitale de l'homme épanoui en perfection, de l'homme arrivé enfin à son but suprême. C'est ce que nous attendons comme réalité pour une autre vie ; en celle-ci, ce ne peut être qu'un idéal.

Le bien relatif de l'action, ou bien tout court, sans considération de degré, consistera dans l'activité vitale en marche vers ce but absolu et n'offrant rien qui en écarte.

Cela n'est pas, d'ailleurs, particulier aux humains ; cela est vrai, proportionnellement, de toute activité naturelle.

Une bonne combinaison chimique est celle qui aboutit à un composé tel qu'on pouvait le prévoir.

Une bonne digestion est celle qui aboutit à une assimilation heureuse, qui est le bien de l'animal et qui l'achemine vers son plein épanouissement tel que la nature l'a voulu pour lui.

De même une bonne action morale est celle qui nous fait aller dans le sens de nos destinées.

La différence, entre nous et les autres êtres, c'est que nous jugeons de l'action, de ses fins et de la subordination de ses fins. La nature inférieure ne juge pas, elle marche. Nous, nous délibérons, ce qui nous permet de prendre en mains les intérêts à nous confiés quand Dieu nous remit, comme dit la Bible, aux mains de notre propre conseil.

L'acceptation de cette responsabilité, c'est le sentiment du devoir.

D'où il appert que notre action, à nous, sera bonne, en toute circonstance, quand elle sera conforme aux exigences de la raison ; par elle, aux exigences de la fin dernière, qui est, au fond, l'objet réel de la volonté — comme la fin générale des êtres est l'objet de la volonté créatrice.

*
* *

Nous arrivons maintenant à la distinction des actes intérieurs et extérieurs.

J'appelle acte intérieur le vouloir même, en tant que délibéré et accepté.

J'appelle acte extérieur ce qui en ressort sous le nom d'exécution.

On peut voir par cette définition que l'acte extérieur dont nous parlons — extérieur, dis-je, à la volonté, — peut être parfaitement intérieur à l'homme. Nous sommes ici dans les précisions.

Si je me décide, par exemple, à me livrer à la haine ; à commettre cet homicide intérieur, comme l'appellent nos apôtres, en m'y livrant je commets un acte qui demeure intérieur psychologiquement parlant ; mais moralement, c'est un acte extérieur, vu que, procédant de mon vouloir comme de sa source, il en sort pour se répandre dans le milieu psychologique qu'il vient troubler, comme une rixe pourrait troubler le milieu social. Dedans, dehors, ce sont là des mots relatifs et interchangeables.

Cette précision apportée, il est facile de voir en quoi consistent le bien et le mal de l'action intérieure.

On devra dire, conséquemment à ce qui précède, que le bien et le mal de l'action intérieure dépendent avant tout de l'objet proposé au vouloir.

Dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es. En fréquentant les bons objets, la volonté se fait voir bonne ; en fréquentant les mauvais, mauvaise.

Faudra-t-il ajouter aux objets les circonstances : le temps, le lieu, la façon, le pourquoi, la qualité des personnes ou des choses, etc., etc. ?

Certes oui, tout cela compte. Mais à y bien regarder, on pourrait n'en point parler ; car tout cela est inclus déjà dans ce que nous venons d'appeler objet du vouloir.

Je veux dire la vérité : A ne regarder que cet objet-là, le vouloir que je conçois me fera appeler véridique : ce sera un bon vouloir. Mais je veux dire la vérité en vue de nuire : cette intention ultérieure qualifie mon acte acte de nuisance, il en devient mauvais. Ou bien, je veux dire la vérité hors de propos, sans discrétion, à un supérieur qui a droit à mon silence, etc., ces circonstances ou d'autres semblables qualifient mon acte aussi, et d'un acte de droiture font un acte ou d'imprudence, ou de brutalité, ou d'insolence. Ces cas-là sont fréquents. Mais on voit que les circonstances n'altèrent ainsi

l'acte volontaire et ne le font passer du bien au mal qu'en lui apportant un autre objet, lequel, étant accepté, fait tourner à mal une orientation qui eût été bonne.

Nous pouvons donc dire, en simplifiant : L'acte intérieur est bon ou mauvais selon ce qu'il se propose, selon son objet. Il faut seulement se souvenir toujours que ni l'objet du vouloir, ni les circonstances qui s'y incorporent ne font le bien ou le mal par eux-mêmes ; mais par l'intermédiaire de la raison, qui les juge, qui les sanctionne, qui les voit en rapport correct ou incorrect avec la norme de la pratique, à savoir le but à obtenir par l'ensemble de l'effort humain.

C'est donc la même chose de dire : L'acte de vouloir est bon ou mauvais selon ce à quoi il s'applique, selon les circonstances qu'il admet, selon qu'il est ou non conforme à la norme de la pratique, selon qu'il a, ou non, l'approbation de la raison.

Et Dieu ?

Nous paraissons l'oublier un peu !

En ne mentionnant que la raison, comme source de la bonté ou de la malice des vouloirs, nous oublions la loi de Dieu ; nous dédaignons la formule du catéchisme, pour lequel le bien, c'est la conformité de la volonté humaine à la volonté de Dieu, et le mal, une désobéissance à Dieu.

Mais il n'y a là qu'une apparence.

Le catéchisme, qui est pratique, qui est exclusivement religieux et non pas philosophe — bien qu'il contienne la plus profonde des philosophies — le catéchisme va droit au but, va droit au fait religieux ; il passe les intermédiaires théoriques. En philosophie, nous ne pouvons pas agir de même.

Mais le résultat est pareil.

Quand nous disons que la raison est la règle morale ; que nos vouloirs sont bons ou mauvais selon qu'ils obéissent à la raison, juge d'objets, nous parlons de la raison comme d'une règle immédiate ; suprême sans doute dans l'ordre humain ; mais nous savons que l'ordre humain ne se suffit pas à lui-même.

La raison n'est pas plus première, dans son ordre, que n'est premier, dans l'ordre de l'être, l'objet créé auquel s'adresse le vouloir.

En nous adressant à un objet pour lui demander de nous faire vivre, nous nous adressons à Dieu, en l'une de ses manifestations. C'est à lui, au fond, que nous voulons boire. Il est la coupe à laquelle vont puiser toutes les soifs. Il est la nourriture où toute faim se rassasie. Le Psaume l'avait bien vu, quand il montrait toute créature, consciente ou inconsciente, criant vers Dieu pour lui demander sa pâture d'être.

De même, quand nous appelons la raison pour régler nos actes, qu'appelons-nous, au fond, si ce n'est la Raison éternelle, dont la nôtre n'est qu'un reflet, demandant à Dieu de juger en nous, par nous, par ce pouvoir de lumière qu'il a déposé en nous, mais qui lui appartient, les chemins qui conviennent à un être qui est aussi sa propriété, étant sa créature, et cela dans un milieu vital qui n'est pas moins sorti de ses trésors ?

Dieu est Dieu, et la conscience est son prophète : voilà ce qui fait l'unité entre le catéchisme et la philosophie du bien.

Il n'y a qu'une règle : la pensée créatrice ; mais elle a un succédané en nous. Et c'est donc la même chose d'affirmer : Le bien, c'est ce que Dieu dit, et d'affirmer : Le bien, c'est ce que dit la raison, reconnue comme une voix divine.

II

Voici maintenant la seconde question que posait notre titre : Le bien dans les actions extérieures. Elle sera vite résolue, car, selon le mot d'Aristote, le commencement est plus que la moitié du tout. Notre commencement sera notre lumière.

Nous avons dit que la raison, juge des actes, commence par les juger objectivement, comme des choses, et qu'elle déclare la chose appelée acte bonne ou mauvaise, selon le rapport qu'elle entretient avec les normes de la pratique, qui sont la nature humaine d'une part, et la finalité humaine en conséquence.

La volonté sera donc bonne ou mauvaise selon qu'elle fait et parce qu'elle fait telle ou telle chose.

A ce point de vue, la moralité semble venir à la volonté de

l'extérieur, des choses en soi, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises à faire.

Mais ce n'est pas là ce qu'il convient d'appeler proprement actes extérieurs.

L'acte extérieur, dans le langage des moralistes, n'est pas celui que nous jugeons comme un objet de contemplation, pour savoir s'il convient ou non de le faire. Celui-là n'est pas extérieur du tout, puisqu'il est dans l'esprit: puisque, la question se posant de savoir s'il convient de le faire, il n'est pas encore fait.

L'acte extérieur, c'est celui que nous faisons, que nous posons dans la réalité et non plus sous les yeux de l'esprit.

Or, il est clair que cet acte-là sortant de la volonté à titre immédiat, ne peut en être indépendant au point de vue de la bonté et de la malice.

Il sera bon, si la volonté d'où il procède est bonne. Il sera mauvais, si la volonté d'où il procède est mauvaise.

Je disais tout à l'heure :

Je suis bon si ce que je fais, c'est-à-dire ce que je décide de faire, est bon. — Il faut dire maintenant : Ce que je fais, c'est-à-dire non plus ce que je décide, mais ce que j'exécute, est bon, si moi-même je suis bon.

Il y a là une sorte de cercle. L'acte extérieur est d'abord jugé au dedans, et, à ce titre, c'est sa bonté à lui qui fait celle de la volonté. Puis il est exécuté et, à ce titre, c'est la bonté de la volonté qui fait sa bonté ou sa malice.

Cette analyse est capitale, parce que rien ne met davantage sous les yeux le va-et-vient de la vie intérieure, et le rôle alterné de l'intelligence, en nous, et du vouloir.

L'intelligence juge des objets et les propose sous couleur de bien ou de mal. La volonté qui les accepte se colore ainsi en bien ou en mal.

Mais la volonté éclairée a aussi ses initiatives. Elle est maîtresse de choix. Sa bonté ou sa malice propres peuvent donc déteindre sur ce qui procède d'elle.

Elle peut faire d'un acte extérieur bon en soi, c'est-à-dire bon par rapport à la raison juge d'objets, un acte mauvais, en tant que soumis à une intention mauvaise. Et d'un acte déjà

bon, elle peut faire un acte meilleur, en tant que signe et serviteur d'une intention droite.

Dira-t-on — ce qui paraîtrait une conséquence inévitable — qu'une intention bonne aura la vertu de rendre bon un acte préalablement jugé mauvais en soi ?

Non, cela n'est pas vrai.

Et la raison en est que le bien est plus exigeant que le mal.

Pour que mon acte soit vraiment bon, il faut que son objet soit d'abord jugé bon, et que mon intention ne vienne pas annuler la valeur pratique de ce jugement de droiture.

Pour que mon acte soit mauvais, il suffit que l'une de ces deux bontés fasse défaut.

Il en est comme d'une maison qui devient inhabitable, soit que les portes, soit que les fenêtres lui manquent, tandis que pour être habitable, il lui faut et des portes et des fenêtres.

Le bien, dit saint Thomas, veut l'intégrité de ses causes ; le mal résulte d'un seul manque. « Bonum ex integrâ causâ ; malum ex quocumque defectu. »

Si je veux, médecin, guérir quelqu'un, et que ce soit avec bienveillance pour le malade, et, par surcroît, pour la gloire de Dieu, la bonté de mon acte est triple.

C'est une justice, puisque je suis payé pour cela.

C'est une charité, à cause du cœur que j'y apporte.

C'est un acte de religion, puisque j'entends honorer Dieu.

Mais si je veux le tuer, avec une potion calmante ou avec une piqûre décisive, je ne suis pas autorisé à dire, pour excuser mon homicide : Mon intention est droite ; c'est pour le délivrer de ses maux ; ou, si je l'estime peu, c'est pour enlever un sacripant de la terre, et par là travailler à la gloire de Dieu.

Tout cela peut être vrai ; mais cela ne m'innocente point ; car le mal de l'homicide, jugé et accepté d'abord, coupe les voies à toute bonté ultérieure de l'acte.

L'acte extérieur sera mauvais de la malice de mon vouloir premier, et il ne sera pas bon de la bonté de mes intentions ultérieures.

Mais en tout cas, il reste qu'à parler en général, la bonté ou la malice du vouloir passe aux actes.

La question se pose donc tout de suite de savoir si, cette communication ayant lieu, cela fera deux bontés ou deux malices, ou bien une seule.

Cela peut paraître une question oiseuse ? Il n'en est rien ; car de la réponse qu'on fera dépend la solution de la question fameuse qui a divisé ou paru diviser les moralistes : L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose, n'ajoute-t-il rien à la moralité qui le pose ?

Je veux faire l'aumône : suis-je aussi bon que si je la fais réellement, et si je veux tuer, suis-je aussi mauvais la veille du crime que le lendemain ?

Il paraît difficile d'enlever toute moralité à l'acte extérieur en tant qu'il est extérieur : nous venons de dire que celle de la volonté lui arrive.

Et il est encore plus impossible de dire que l'acte intérieur, en tant que distinct de l'autre, est dépourvu de moralité.

Cela fait donc deux moralités, deux moralités distinctes. Donc, elles s'ajoutent.

Or, la réponse philosophique est celle-ci :

L'acte humain, extérieur ou intérieur, n'appartient à l'ordre moral que selon qu'il est soumis à la raison régulatrice ; selon qu'il est accepté par une volonté qui se soumet ou qui se refuse à sa règle.

Il n'y a donc pas de distinction à faire entre l'acte intérieur et l'acte extérieur, s'ils obéissent à une même régulation rationnelle et s'ils procèdent d'une volonté identique. Il en sera d'eux, dans ce cas, comme de l'âme et du corps, qui ne font pas deux êtres.

L'âme de l'aumône, c'est la charité ; son corps, c'est la largesse extérieure.

L'âme de l'homicide, c'est l'intention de l'assassin ; son corps, c'est le coup de poignard.

Une âme sans corps est encore capable du corps ; elle le vaut en pouvoir.

Au contraire, un corps sans âme n'est rien, rien, dis-je, d'humain ; c'est un triste paquet de matière.

De même, un coup de poignard ou une aumône sans volonté n'est rien de moral. Et contrairement, une volonté de coup de poignard ou une volonté d'aumône, c'est l'aumône même, c'est l'homicide même, en tant qu'ils appartiennent à l'ordre moral.

Raisonner comme nous faisions tout à l'heure ; dire : L'acte extérieur est bon (à savoir de la bonté du vouloir qui s'y communique) ; l'acte intérieur est bon aussi (à savoir de la bonté de l'objet auquel il se donne ou de l'intention ultérieure qu'il y joint), donc cela fait deux bontés, c'est comme si l'on disait : Cette poutre a 1 mètre, son arête a 1 mètre, donc la poutre avec son arête a 2 mètres.

Nous avons dit : L'acte extérieur est premièrement l'objet du vouloir (à savoir au moment de la délibération) et deuxièmement son terme (au moment de l'exécution).

Comme objet, il communique sa valeur au vouloir, et le vouloir, pour autant qu'il est de lui, la lui rend, en le recherchant comme terme.

Il y a donc bien là, si l'on veut, trois valeurs. On disait seulement deux : nous sommes donc généreux. Mais de ces trois valeurs, une seulement est proprement et formellement morale. Le bien objectif, avant d'être voulu, n'est pas encore formellement bien moral, puisque le moral et le volontaire coïncident. Quand il retourne au dehors pour l'exécution, il ne l'est plus, pour la même raison.

Avant, il est dénommé bon, moralement, parce qu'il sera bon à l'agent moral de la faire. Après, il est dénommé bon moralement, parce que l'agent moral l'a voulu. Mais ce ne sont là que des dénominations, qui ne font pas addition de valeurs morales.

De valeur morale, il n'y en a qu'une : celle du vouloir lui-même. « Autant tu veux, autant tu fais », a dit un Père de l'Église.

Bien entendu, il faut prendre cette solution dans la précision où on la donne.

L'acte extérieur n'ajoute aucune moralité par lui-même ; mais il peut en occasionner, c'est-à-dire que la volonté, à propos de l'action extérieure, change. Mais cela est un tout autre problème.

Nous savons bien que la réalité pèse sur nous, qu'elle nous attire ou nous repousse ; qu'en cours d'exécution, on peut suspendre le vouloir, ou le multiplier, ou l'étendre plus loin, ou l'intensifier, sous la pression de l'événement et de ce que la sensibilité y rencontre.

Nous savons aussi que le réel, abordé, nous saisit comme un engrenage ; que l'habitude nous prend, et que c'est tant mieux si l'engrenage est bon ; que c'est tant pis s'il est mauvais.

C'est donc bien loin d'être la même chose, pratiquement, de vouloir simplement ou de faire. Mais la différence se tient du côté des espérances de la moralité, non du côté de la moralité elle-même.

Il reste vrai que ce qui vous qualifie bons ou mauvais, à très proprement parler, c'est ce qu'on veut, et non pas ce qu'on fait. Ou, pour mieux dire, et pour éviter toute équivoque, c'est aussi ce qu'on fait ; mais parce qu'on le veut, dans la mesure où on le veut, et non pas en raison d'une valeur nouvelle.

Achevons sur cette remarque, qui a aussi son prix, à savoir que si l'acte intérieur et l'acte extérieur ne font point une addition de valeurs morales, ils font pourtant une addition de valeurs, à savoir de valeurs naturelles, ou ontologiques, que ce soit dans l'ordre individuel, que ce soit dans l'ordre social.

J'ai l'intention d'être prudent au point de vue santé, cela suffit au point de vue de la moralité pure. Que je prenne un rhume par accident, cela ne diminue en rien mon mérite. Mais le rhume n'est pas moins un rhume ; la santé prise en sa réalité n'en est pas moins un bien, et ce bien, quoique ce ne soit pas un bien moral, n'est pas étranger à la moralité, puisque c'est son fondement. On ne me demanderait pas de soigner ma santé, sous peine d'immoralité, si ce n'était pas un bien.

De même, j'ai l'intention de faire l'aumône ou de créer une œuvre sociale : cela suffit, si l'intention est égale au fait, c'est-à-dire si elle a de quoi le produire vraiment, pour autant qu'il dépend d'elle. Un avortement accidentel ne diminue en rien sa valeur.

Mais les effets sociaux seront quand même absents, et cela

est un bien en moins ; dans le cas contraire, un bien en plus, et s'il s'agissait d'une mauvaise intention, sa réalisation dans le milieu humain serait un mal supplémentaire.

Comme donc l'être moral, en nous, est engagé dans l'autre ; comme la vie est une, c'est justement que le vouloir réalisé est autrement traité que le vouloir pur.

A l'égard des sanctions humaines, il y a de cela une raison évidente : c'est que le vouloir échappe au juge. *De internis non judicat ecclesia.*

Mais le moraliste chrétien le prend de plus haut, et il affirme que dans l'absolu il en va de même.

Fût-ce chez Dieu, qui voit le cœur, le côté social et extérieur de la destinée doit correspondre au côté social et extérieur des actes.

Aussi, selon l'Écriture, Dieu traite-t-il autrement le martyr de fait et le martyr d'intention ; mais la différence est de l'ordre extérieur, accidentel ; c'est un reflet, une *auréole,* comme dit la théologie, sans préjudice de la vraie destinée morale, qui est l'épanouissement de la vie dans le divin.

De même, celui qui aura fait l'aumône se réjouira noblement non pas seulement de l'avoir voulue, mais de l'avoir faite, et de tous les biens qu'elle peut produire.

Il ne s'en félicitera pas et on ne l'en félicitera pas comme d'un mérite à part, mais comme d'un bien que la moralité était destinée à lui procurer, qu'elle lui a procuré en effet, et qui, sans en faire proprement partie, est pour elle un achèvement.

Il en est, si l'on veut, comme du point où la ligne se termine, bien qu'il ne fasse pas partie de la ligne ; comme du repos qui suit le mouvement et qui ne fait pas partie du mouvement, mais où le mouvement se conclut.

Le cercle de la moralité, parti du bien extérieur, son objet, y retourne ; la volonté s'y étend ; le mérite s'y couronne, ce qui ne l'empêche pas de demeurer lui-même, consistant proprement dans le vouloir.

A.-D. SERTILLANGES

LE MONISME HYLOZOISTE
DE M. LE DANTEC (1)

I

SON MATÉRIALISME

Il est bien difficile, sinon impossible, d'attribuer à M. Le Dantec un corps de doctrines arrêtées et personnelles. A son sujet on ne peut même pas parler, comme à propos de Diderot, de ses *idées*. Ce n'est point par là, mais par l'esprit, qu'il ressemble au brillant causeur de l'*Encyclopédie*. Comme lui aussi, il a en réserve des ressources verbales toujours à sa disposition et presque inépuisables : par contre, il est pauvre en idées générales et même en vues profondes ou pénétrantes. Son ingéniosité s'épuise dans le détail concret et familier. Les vastes aperçus lui sont étrangers, pour ne pas dire suspects, et les grandes généralisations dépassent ses moyens. D'autre part, il possède le talent de masquer les difficultés, de détourner l'attention des points obscurs ou insolubles.

Ses livres se lisent facilement : le style en est clair, ondoyant, varié, capricieux, relevé et comme diamanté de formules aussi simples que transparentes, du moins à la première impression et au cours d'une lecture rapide. C'est un bavardage très ingénieux... mais fragile. Si en effet, l'on écarte les éléments personnels et miroitants de la forme, pour jeter un coup d'œil sur le fond, on est stupéfait de la constatation. Deux ou trois idées reviennent sans cesse, aux multiples détours de sa libre

(1) Ces pages sont tirées d'un ouvrage que l'auteur, professeur de philosophie au collège Stanislas, publie, à la suite de ses conférences sur le même sujet à l'Institut Catholique de Paris, sous le titre : Le Monisme matérialiste en France. *Exposé* et *critique*, suivis d'une *bibliographie générale* de l'Evolutionnisme, chez G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris.

composition, toujours présentées sous leur beau côté, parfois dissimulées, jamais montrées en plein jour et de face. Les deux plus importantes sont les thèses du matérialisme (1) et de l'hylozoïsme : *ce qui est, est matériel; — la vie, avec toutes ses définitions actuelles, est sortie de la matière, par des procédés strictement mécaniques.*

Or, qui voudrait prétendre, à moins d'ignorer l'A B C de l'histoire philosophique, que ces thèses sont nouvelles et modernes, actuelles en un mot? Il faut toute la « juvénile assurance » de M. Le Dantec pour le croire et le répéter à satiété, à travers vingt volumes, sur tous les modes de la prudence, avec toutes les sourdines de l'art d'insinuer, de suggérer sans se trahir, sans montrer *les oreilles de l'âne,* je veux dire du stupide matérialisme. C'est donc peu, en fait d'originalité.

Pourrait-il d'ailleurs en être autrement? M. Le Dantec n'a que des haussements d'épaules pour les penseurs et les métaphysiciens. Tout le mal, dans la science et dans le monde, viendrait, à son dire, de la métaphysique. « C'est un travers de l'esprit humain que de poser des questions comme celle de l'origine de la matière... ou de rechercher le but du monde. » — « Le domaine métaphysique c'est un domaine *métanthropique* (2). »

Au ton rogue et tranchant de ces déclarations, on reconnaît la ferveur d'accent des fidèles du positivisme (non certes du positivisme authentique d'Auguste Comte, mais de celui de son disciple Littré). Ce système négatif, instable et borgne, s'épuise, on le sait, à maintenir, au nom de la science, l'*impossibilité du connaître,* l'inutilité absolue de la recherche, passé certaines bornes que Littré, d'ailleurs, ne s'est guère donné la peine de fixer, ou même d'explorer. C'est ce positivisme qui a été appelé, en toute justice d'ailleurs, un *matérialisme poli.* Mais Dieu nous garde de transporter les chicanes de mots sur le domaine de la vérité ! A parler franc, matérialisme poli ne saurait donc rien être, sinon un euphémisme pour *matérialisme dissimulé,* ou, si l'on y tient, dilué.

(1) Voir le Dr Gley : *Études de psychologie pathologique.* Paris, 1903.

(2) « Cette pauvre métaphysique, dit M. Batault, est la « bête noire » de notre auteur. » *L'Egoïsme de M. Le Dantec,* in *Revue du Mois,* 10 déc. 1911, p. 689.

Gêne-toi serait, d'après Pascal, l'essence de la civilité, contrefaçon de la charité. M. Le Dantec trouve parfois gênante la contrainte ; alors l'ardeur de sa foi matérialiste est si vive, si débordante qu'on se demande s'il n'a pas été un Breton de la vieille roche, un *blanc* de la meilleure teinte, lequel, depuis, aurait simplement changé de *foi,* et devenu *bleu* (entendez écarlate en dehors de la Bretagne), jurerait maintenant, non plus sur l'Évangile, mais, en secret, sur les indigestes bouquins de Hæckel.

Pendant ces accès de *prosélytisme retourné,* il lui est arrivé d'écrire des violences, des persiflages et des sottises (pas toujours spirituelles). Le « Conflit » (1903) pourrait bien en rester comme l'*organe témoin* qui rappellera, — tel notre appendice vermiculaire, — le passage d'un règne à l'autre, de la science impartiale à l'*a priori* matérialiste.

Notre auteur, en effet, est peu fidèle à l'esprit de douceur câline et matoise, qui distingue son fameux compatriote E. Renan. M. Le Dantec répondra sans doute qu'il n'a pas passé par le séminaire et que les formes sulpiciennes auraient trop pesé à sa nature primesautière et mutine. Quoi qu'il en soit, à plusieurs reprises, M. Le Dantec, alors au paroxysme de sa ferveur matérialiste, s'est senti appeler — et combien Ernest Renan eût calmé son zèle et canalisé vers d'autres buts son exubérante activité ! — à tout briser, à tout pulvériser sous sa plume : traditions, morales, religions, métaphysiques (1). Les scrupules de l'ancien séminariste qui a passé sa vie à faire croire qu'il avait, dans cet ordre d'idées, tout sauvé du naufrage de sa foi, et qui s'est déclaré tant de fois *conservateur,* c'est-à-dire ennemi de la démocratie niveleuse, peuvent sembler manquer de cohérence logique ou de sincérité ; mais ils procèdent de la prudence, « mère de toute sûreté ».

Les disciples de M. Le Dantec — et il en aura sans doute un jour — ne seront-ils pas tentés d'expliquer cette fureur du « maître » par la formule qui lui est familière, je veux dire par *un retour d'atavisme,* une survivance, héritée de ces chré-

(1) Dans la biologie même, M. Le Dantec « apporte une âme de partisan ». Batault, *loc. cit.*, p. 688.

tiens du VIIIe siècle, connus dans l'Histoire sous le nom d'iconoclastes ou briseurs d'images?...

Leur tentation pourrait bien être d'autant plus forte que le zèle de M. Le Dantec s'est montré, de son propre aveu, impuissant : il n'a rien pu vandaliser. « C'est cependant avant tout, écrit-il avec résignation en 1909, la réponse à ces questions métaphysiques que les hommes réclament de la science (1). »

Tout au contraire : par un de ces coups de théâtre dus au prestige de la vérité, lequel égale souvent celui de la beauté, M. Le Dantec, à force de crier sus à la métaphysique, s'est épris pour elle d'estime, de tolérance, que dis-je? d'amour et même de passion. M. Le Dantec, nous le verrons plus loin, parle, écrit, en dépit de toutes ses affirmations contraires, *en métaphysicien*.

De plus en plus il se le laisse dire. Dernièrement, ne prenait-il pas à son adresse cette pointe du brillant fils d'Émile Duclaux : « Seuls les philosophes ont sur ces problèmes des lumières que les savants ne leur envient pas (2)! »

Il y a deux hommes en M. Le Dantec, mais le champion du monisme ne veut pas en convenir. Le pourrait-il sans cesser d'être moniste? Qu'importe? Ils existent en lui et se combattent à son insu, comme Étéocle et Polynice, les frères ennemis de l'antiquité. L'un c'est le positiviste, l'autre le dogmatique.

Le premier a beau froncer les sourcils, comme un Jupiter tonnant et traiter la métaphysique d'absurdité, de « logomachie pure », le second fait, à sa barbe, toutes sortes de cabrioles métaphysiques (3). Et M. Le Dantec, prenant parti pour le positiviste, se défend comme un beau diable et à force de lazzis, de s'être jamais permis la moindre incartade sur le terrain de la métaphysique.

On peut oublier de très bonne foi. Consciemment ou non, notre auteur sacrifie à la spéculation, et à la plus risquée, mais il la cache sous son manteau, pour mieux la passer, ce semble, en contrebande. Plus d'une fois il parut, aux yeux

(1) *Crise du transformisme*, p. 101.

(2) Jacques Duclaux : *La Chimie de la matière vivante*, p. 81.

(3) Il vient d'écrire : « Ce sont les idées métaphysiques qui mènent le monde. » Ainsi avec M. Le Dantec il ne faut jamais désespérer...

d'un grand nombre de lecteurs, réussir à la dissimuler. C'est qu'elle est si légère !

Cette métaphysique — car peut-on lui donner un autre nom ? — est des plus simples et des moins compliquées qu'on puisse rêver (1). Il faut à nos contemporains le moins de spéculation possible. Nous vivons à l'époque du machinisme, c'est-à-dire de la science appliquée, de la science en surface. En tout et pour tout, nous exigeons du concret, des images, du matériel. Au point de vue intellectuel, notre grand public — et j'entends par là le public cultivé — est, à ce point de vue, si veule que, pareil aux enfants de nos écoles maternelles, il ne comprend, il ne suit que la leçon de choses. Tout ce qui ne s'exhibe pas, ne se laisse pas entendre ou palper, n'est plus admis ou passe inaperçu, comme n'étant pas scientifique. C'est le résultat de l'épidémie de positivisme dont notre pays — où il a pris naissance — a souffert et souffre encore plus que tous les autres. C'est la mentalité des élites, remplacée par celle des multitudes et des tourbes.

Sully-Prudhomme parle quelque part « du troupeau humain dont je suis, dit-il, une tête ». M. Le Dantec serait inconsolable, si on l'accusait d'élever le front au-dessus du commun niveau de son temps. Aussi quel plaisir il prend à dénigrer la métaphysique ! Tout y cède... son admiration et même son amitié.

S'il est un homme dont il procède, c'est Hæckel. Il restera chez nous son *vulgarisateur*. Eh bien ! quand le vieux zoologiste d'Iéna proclame avoir résolu la dernière énigme de l'univers, ou même celle, plus restreinte, de l'origine de la conscience, l'élève enthousiaste sent en lui se réveiller le gamin sceptique et gouailleur. Sa vénération pour le patriarche à la barbe neigeuse du si cher monisme, subit de ce chef une éclipse. Il est pris d'un rire homérique en voyant son véritable et — ne pourrait-on pas le dire, — son unique maître (2), prendre

(1) M. P. Aubry appelle spirituellement M. Le Dantec un « métaphysicien à rebours », un « métaphysicien préoccupé d'absolu ». *Revue du Mois*, 10 mars 1909, pp. 280 et 274.

(2) M. Le Dantec s'est donné, il y a quelques années, pour un disciple, en biologie générale, de Claude Bernard et de Darwin. Aujourd'hui l'un et l'autre lui paraissent rebutants, dangereux et faibles. (V. la *Crise du transformisme* et la critique sévère qu'il y fait du darwinisme.) L'un et l'autre sont des dualistes. C'est une découverte qu'il aurait pu faire, il y a longtemps.

son vol — vol éperdu — à travers l'éther et le protaxyl, éléments primitifs dont seraient formés les univers.

A en croire M. Le Dantec, le disciple serait moins ambitieux. Souvent il a déclaré être prêt à renoncer à tout l'échafaudage spéculatif du monisme, à une seule condition, celle de lui accorder le bien fondé du monisme, le terrain, et pour ainsi dire, la plate-forme, où d'autres ont construit des « gratte-ciel » métaphysiques.

Cette générosité part d'un bon naturel ; mais la vérité n'a qu'à souffrir des concessions illégitimes. Le monisme, même réduit à son principe, enferme deux *a priori* métaphysiques : celui du matérialisme et celui de l'hylozoïsme. La philosophie matérialiste est la plus vieille, la plus grossière et la plus vulgaire des métaphysiques. C'est celle d'*hommes ivres,* au jugement d'Aristote, et à celui de Schopenhauer « celle des apprentis barbiers et des garçons de laboratoire ».

M. Le Dantec, moniste ardent et batailleur, fait donc de la métaphysique. M. Jourdain aussi faisait de la prose, avant de savoir distinguer la prose de la poésie. Ici finit la ressemblance. Pour le reste, j'aime mieux le Bourgeois gentilhomme. Sa leçon de grammaire achevée, il avouera faire de la prose, même quand il dira à sa domestique : « Toinette, passez-moi mon chapeau. »

M. Le Dantec n'avouera jamais, au grand jamais, faire de la métaphysique, même après avoir écrit : « La biologie générale est surtout une religion... elle résout les problèmes les plus passionnés qui se posent à nous, ceux qui intéressent notre nature même et auxquels nous tenons par-dessus tout (1). » Prenons-en donc notre parti et accoutumons-nous — sans rire — à voir M. Le Dantec faire les déclaratiions métaphysiques les plus énormes, au nom de la science pure et positive, mathématique ou expérimentale.

« Je n'oserais pas affirmer, écrivit un jour notre auteur, qu'il y ait plusieurs monistes du même avis. » Il est donc important de préciser et de dégager le caractère propre, qui donne au monisme de M. Le Dantec sa physionomie particu-

(1) *Science et conscience.* Préf. p. 6 et 7.

lière. C'est évidemment l'*esprit géométrique*. Notre auteur définit le monisme qui est le sien : « un système qui veut tout mesurer ». La mécanique universelle est à ses yeux « la science des sciences ». « La biologie que je rêve, écrivait-il il n'y a pas longtemps, est une philosophie ou, si vous préférez (c'est tout un pour moi), une *mécanique des êtres vivants* (1). » Aussi n'admet-il qu'une science, la mathématique ; qu'un langage, le langage mathématique. « Qu'est-ce qu'une science, s'écrie-t-il, qui n'est pas une science exacte ? » (2).

Ainsi M. Le Dantec a mis tous ses atouts sur l'esprit géométrique. N'a-t-il pas lu dans Pascal le passage célèbre sur les deux esprits ; ou a-t-il jugé que l'esprit de finesse ne pouvait trouver la moindre place dans le cadre branlant, dédoré et vermoulu du matérialisme ?

Cette dernière supposition pourrait bien être la vraie : il aurait alors réservé son ironie et sa malice pour ses adversaires, les métaphysiciens et les dualistes (c'est-à-dire pour les philosophes). Ce qu'il y a d'intéressant, de curieux et même de piquant dans l'œuvre de M. Le Dantec, c'est moins, à mon avis, le vernis mathématique — si peu adhérent d'ailleurs — dont il s'est efforcé de rafraîchir le vrai matérialisme, mais la personnalité de M. Le Dantec où se mêlent, sans se fondre, tant d'éléments divers, si divers que la clairvoyance même n'y manque pas tout à fait.

Un jour, un philosophe, M. Dauriac, cherchant à fixer son genre de spéculation, parla de sa *méthode*. « J'ai fait un grand effort, répondit M. Le Dantec, pour tâcher de savoir quelle est en effet ma méthode ; il me semble qu'elle consiste uniquement en une foi ardente dans la mécanique universelle. Je crois que tous les faits sont susceptibles d'une narration mathématique... c'est pour cela que je ne suis pas finaliste (3). »

(1) *De l'homme à la science*. Préf. p. V.

(2) *Limites du connaissable*, p. 130.

(3) *Science et conscience*, p. 6. Dans les *Limites du connaissable* (1903), il avait écrit : « La chimie ne nous permet pas encore de répondre d'un seul mot aux poètes qui nous interrogent sur la nature de la vie, mais nous sommes déjà en mesure d'affirmer que la vie consiste en transformations de mouvement exactement du même ordre que celles dont la matière brute est l'objet ; ces transformations, on les étudie et on les connaîtra un jour en entier. » *Limites du connaissable*, p. 54.

Ce jour-là, M. Le Dantec vit juste : c'était d'ailleurs le temps où il découvrit que M. Le Dantec ferait mieux de s'appeler M. Mesure. Ce dont nous le louerons, non sans réserve toutefois, car M. Mesure n'exprimait que la moitié du personnage.

Ainsi donc le matérialisme de M. Le Dantec, c'est le matérialisme de M. Mesure. Nous tenons, cette fois, l'un des axiomes fondamentaux de sa doctrine.

Le point de vue du déterminisme mathématique le plus absolu est l'aspect exclusif, sous lequel il s'est promis (sans y rester fidèle) de considérer à jamais... et de résoudre tous les problèmes de la biologie générale, autant dire de la science, de la philosophie, de la morale et de la religion. En effet, d'après lui, la biologie générale n'embrasse pas moins de domaines. Nous avons donc affaire — et M. Le Dantec, qui ne craint pas les mots, ne se blessera pas de l'expression — à un fanatique de la mécanique universelle.

Était-ce bien une découverte que cette résolution de considérer toutes choses *sous l'angle du mètre ?* Elle avait été formulée, cent ans avant M. Le Dantec, par un mathématicien d'un certain renom, Laplace. Le célèbre astronome s'était plu à imaginer, *par manière de fiction,* un esprit assez puissant pour embrasser, dans une formule unique, toute la complexité des mouvements de l'univers (1)... Laplace fixait, pour idéal aux sciences particulières, la tâche de découvrir les *inconnues* de cette formidable intégrale.

Avec une ténacité de Breton bretonnant, M. Le Dantec a cru la spirituelle boutade de Laplace réalisable, non dans l'obscurité indéfinie de l'avenir, mais d'ores et déjà. Il suffirait — il n'en doute point — d'avoir le courage de proclamer la vérité de ce *radicalisme déterministe* et puis de se mettre à l'œuvre, en l'appliquant aux détails des sciences, par des raisonnements

(1) « Une intelligence, a écrit Laplace, qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. » *Introduction à la théorie analytique des probabilités.*

conformes. Lui-même vient de nous découvrir son ambition : « J'ai essayé de raconter aussi correctement que possible les faits d'observation courante (1). »

De tous les côtés de l'horizon scientifique se sont élevées des protestations, parfois souriantes, plus souvent ironiques et moqueuses. Ni les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale,* ni des physiologistes de la valeur de M. Dastre ou des zoologistes de celle de M. Y. Delage, ni des psychologues expérimentaux comme MM. Binet et Ed. Claparède, ni des mathématiciens comme son maître M. Jules Tannery, sous-directeur de l'École normale, ne lui ont fait l'honneur de discuter le principe, qui sert de tremplin à toutes ses spéculations philosophico-biologiques. M. Le Dantec a supporté, de bonne grâce, l'assaut de ces critiques, au fond si peu flatteuses pour un tout *premier rôle* de la biologie générale. Il a même fait des aveux fort méritoires. Mais sur le principe même, il a été intraitable. De toute évidence, M. Le Dantec ne sacrifiera jamais M. Mesure : il renoncerait plutôt à sa propre personnalité, tant M. Le Dantec et M. Mesure sont unis, inséparables comme la chair et les os !

II

L'HYLOZOÏSME

Il y a un autre personnage en M. Le Dantec, et, détail singulier, il n'a rien à voir avec M. Mesure. De cela, M. Le Dantec ne veut point convenir : on lui verrait jeter feu et flammes, si on l'accusait d'être un dualiste, un Janus à deux faces, l'une matérialiste, l'autre vitaliste.

Cette indignation serait compréhensible. M. Le Dantec, en vérité, est un esprit fort souple, mais — on a les défauts de ses qualités — assez peu cohérent et rigide. Il lui arrive souvent (et sur les fondements mêmes de ses conceptions) de reprendre en sous-main ce qu'il vient de concéder en principe.

(1) *Rev. Phil.,* nov. 1910, p. 530.

Combien de fois n'a-t-il pas juré ses grands dieux qu'il ne demandait à ses lecteurs qu'une seule concession, un tout petit et unique sacrifice : la « mensurabilité » de toutes choses, êtres et phénomènes, bref, rien en dehors de ce qu'il appelle sa *méthode mesuriste*. Il n'a pas impliqué autre chose dans la définition de son monisme, ce « système qui veut tout mesurer ». — Eh ! mon Dieu, est-on porté à lui crier à chaque instant, au lieu de si fort insister théoriquement sur ce point, que ne vous mettez-vous à l'œuvre ? Mesurez, mesurez, ... et non seulement vous démontrerez sans réplique — on prouvait de même au sceptique grec la possibilité du mouvement en marchant devant lui — la vérité de votre monisme déterministe, mais encore vous cueillerez, ce faisant, des moissons de lauriers : le nom de M. Le Dantec fermera, en la couronnant, la double série des savants les plus illustres et des philosophes les plus puissants.

Mais avec son imagination toujours bouillonnante, M. Le Dantec n'a pas, du moins il nous le semble, la patience et la longueur de vues nécessaires à un si grand œuvre. Au demeurant, peu importe l'explication : le fait est là, et c'est à lui qu'il faut nous en tenir. Notre auteur (à qui pèse la stricte logique, comme à un artiste la monotonie), passe sans cesse de la thèse, toute négative et formelle du déterminisme, à une autre, — positive cette fois et même grosse de conséquences indéfinies, — celle de l'origine de la vie.

Si encore il abordait ce problème avec toutes les précautions qu'il comporte ! Mais il le tranche subrepticement et d'un coup, tel Alexandre le nœud gordien. Il ne fait pas de grands efforts d'imagination ; il se contente d'affirmer que *la vie est sortie de la matière*.

Le plus déconcertant dans cette démarche, c'est que cette solution révolutionnaire est donnée pour une simple déduction, une insignifiante conséquence, tirée, comme d'une prémisse, de la thèse générale du matérialisme déterministe.

De ce que le monde soit mesurable, ou même exclusivement matériel, il n'en résulte nullement qu'il a eu une évolution, et moins encore une évolution progressive, allant de la matière à la vie végétative, et de celle-ci à la vie animale, puis à la

vie rationnelle. Il existe des cailloux et des corps simples ; en quoi cette constatation entraîne-t-elle cette conséquence que ma pensée (ou celle de M. Le Dantec) a dû sortir, autrefois, de ces minéraux ou de ces éléments chimiques ?

Schopenhauer et Lotze sont des monistes d'aussi *bon teint,* si l'on peut dire, que M. Le Dantec ; ni l'un ni l'autre n'ont voulu admettre un seul instant le principe de l'évolution. L'univers, pensent-ils, a été ce qu'il est, et il ne sera pas dans l'avenir différent de ce qu'il est aujourd'hui.

Que M. Le Dantec soit évolutionniste, c'est son droit ; mais qu'il prétende l'être au nom du déterminisme, voilà ce qui dépasse toutes les bornes. En vérité, y a-t-il deux idées plus parfaitement opposées et contradictoires que celles de détermination absolue et d'évolution ?

La première implique une rigidité, une fatalité dans le *devenir* du monde, que contredit la seconde. Qui dit en effet évoluer, dit changer. M. Le Dantec va même plus loin, et, pour lui, évoluer, c'est essentiellemant *s'adapter*. Ainsi de la nécessité absolue sort, comme par un coup de baguette, la contingence, la spontanéité, la flexibilité, l'adaptation, ou, pour parler le langage même de notre auteur, « l'assimilation fonctionnelle ». Ne serait-ce pas le cas de lui retourner le mot qu'il lançait jadis, dans *le Conflit,* à la tête des philosophes : « Vous ne voyez donc pas que ce sont des mots » (1) ! Si, en effet, c'était autre chose, le monisme cesserait d'exister et muerait en son contraire, le dualisme, l'odieux dualisme finaliste. En résumé, le mécanisme est et reste une conception *statique* et le monisme évolutionniste une théorie *dynamique :* loin de se compléter, ils s'opposent, irréconciliables, comme la thèse et l'antithèse (2).

(1) *Le Conflit,* p. 252.

(2) Ces questions de terminologie sont loin d'être secondaires. Dans une œuvre surtout qui vise à « raconter aussi correctement que possible les faits d'observation courante », elles prennent la première place. Peut-être est-il difficile, même à un aussi habile narrateur que M. Le Dantec, de s'abstenir de tout langage finaliste ou dynamique. En fait, M. Paul Aubry vient de lui reprocher de n'avoir « pas toujours éliminé de ses déductions, l'idée de but, étrangère à la science ». Serait-on condamné à être toujours le finaliste de quelqu'un ? Mais ne lui restait-il pas la ressource d'un désaveu général ou global ? Nous n'avons, chez lui, rien trouvé de pareil... Or, chez un de ses devanciers,

Outre le matérialiste Mesure, il y a donc en M. Le Dantec un autre personnage : c'est une sorte de Lucrèce sans fougue politique, un Lucrèce sorti des Arts-et-Métiers et ayant fréquenté les milieux positivistes du Quartier latin. Comment ce Lucrèce prosaïque, fort ressemblant à M. Paccaud, le principal personnage du *Conflit,* arrive-t-il à cohabiter avec M. Mesure ? C'est le secret de M. Le Dantec, et peut-être de lui seul.

Nous renonçons à le deviner. Nous nous estimerions trop heureux, si M. Le Dantec consentait, du moins, à nous exposer les idées principales de ce Lucrèce-Paccaud, cousin germain de MM. Bouvard et Pécuchet. Mais sur ce point notre auteur est d'une prolixité désespérante : il nous faut le condenser. En somme, ses idées se réduisent à deux affirmations : l'évolution s'est faite par des moyens exclusivement mécaniques, et sur un mode excessivement lent, graduel, insensible.

Par la seconde de ces assertions, M. Le Dantec se sépare radicalement de de Vries et des partisans des *mutations :* pour lui, les phénomènes de saut (ou d'hétérogénèse) n'existent pas... tout uniment ; ce sont de simples changements insensibles qui, par suite de circonstances spéciales, paraissent subits et considérables. L'un de ses derniers livres, *La crise du transformisme,* n'a d'autre but, — il l'avoue dès la préface, — que de ruiner le prestige, toujours croissant, de la *théorie des mutations.* C'est une question de vie ou de mort pour notre auteur. On le voit au reste et il le confesse maintes fois : les arguments qu'il développe sont ceux d'un lutteur accablé qui, suivant le proverbe, *fait flèche de tout bois.*

Pour le philosophe et le critique d'idées, cette question du *comment* temporel de l'évolution est d'importance secondaire : volontiers, il l'abandonne aux naturalistes et aux biologistes. Il en est autrement de la première : est-ce que la vie, que nous voyons animer et embellir ce monde, est-ce que notre vie surtout, — y compris notre pensée, — sont sorties de la

voici ce que nous lisons : « Pour éviter les circonlocutions, je me suis souvent servi du terme de *force* et de quelques autres, mais je n'ai prétendu attacher à ces termes d'autres idées que celles qui résultent des Principes que j'ai établis. » D'Alembert, préface au *Traité de dynamique* (1743), p. xxv.

matière sans cause, ni influence extérieure et supérieure à la matière?

M. Le Dantec n'a jamais hésité dans ses réponses : il n'a même pas fait à la thèse adverse (spiritualiste ou chrétienne) l'honneur de la discuter. Il s'est toujours cru si sûr de son fait (1) ! Nous a-t-il, dans ses premiers ouvrages, assez rebattu les oreilles des premières autorités de la biologie transformiste, des noms de Darwin et de Lamarck !

L'enthousiasme de M. Le Dantec pour Darwin a connu des oscillations diverses. Il l'a lu avec ravissement. Il l'a dressé d'abord comme un prophète, contre le fondateur de la physiologie, Claude Bernard, observateur trop prudent et trop timide, à son gré, des phénomènes biologiques. Il a été jusqu'à écrire que les principes de Darwin étaient vrais d'une évidence à crever les yeux, purs truismes dans le goût de ceux qui ont rendu célèbre M. de la Palisse (2). Aujourd'hui, cet engouement a fait place à une réserve défiante et aigre-douce. Il a trouvé que ce n'était qu'un naturaliste, c'est-à-dire un dualiste et nullement un physicien.

Son hypothèse de la sélection ne rend pas compte de l'origine de la vie et laisse libre l'action du Créateur : observation qui — une fois n'est pas coutume — est parfaitement exacte.

En 1909, le culte de Darwin a, chez M. Le Dantec, fait place, à peu près nette et complète, à celui de Lamarck. Seulement, M. Le Dantec entend Lamarck à sa façon ! Il prend ses principes, les étend, à l'encontre de l'auteur, dans un sens matérialiste et lui fait le grand honneur de l'appeler « physicien », alors qu'il jette à son rival anglais l'épithète dédaigneuse de « naturaliste », au sens, apparemment, de collectionneur (3).

Lamarck, un matérialiste ? Mais là-dessus la vaillante et

(1) « Nous ne sortirons jamais, dit M. Batault du procédé d'exposition de « L'Egoïsme », du domaine de l'affirmation ; M. Le Dantec a la foi. » L. cit. p. 591.

(2) Voir ceux que relève le même critique dans « L'Égoïsme », *ibid.*, p. 691-92.

(3) « Lamarck, écrivait-il récemment, doit être considéré plutôt comme un physicien. Darwin, au contraire, reste un naturaliste, le plus grand sans doute des naturalistes, mais un naturaliste tout de même. »

illustre école des Néo-Lamarckiens devrait être d'abord entendue. Les Cope, les Pauly, les Boveri, etc., se sont séparés de Darwin et se sont ralliés à son prédécesseur français, parce que celui-ci expliquait la formation des espèces par le *besoin,* c'est-à-dire par un facteur psychologique, alors que Darwin recourait au *hasard,* qu'est, en définitive, selon M. Le Dantec lui-même, la *sélection.* Avant donc de prêter à Lamarck ses propres idées, notre auteur avait à discuter, outre les textes formels de la *Philosophie zoologique,* l'interprétation de ces savants, dont l'autorité vaut au moins la sienne. Déjà, il est vrai, M. Le Dantec s'est accordé la même licence envers les Néo-Darwiniens : il ne discute même pas le sens qu'ils donnent à l'œuvre de leur maître.

Faut-il voir un reste de scrupules dans les précautions oratoires que nous lisons en plusieurs endroits de sa *Crise?* « Vous me trouverez peut-être ridiculement outrecuidant, quand je prête à Lamarck les raisonnements que j'ai faits moi-même à un moment où je connaissais à peine son œuvre (1). »

En effet, un tantinet, je l'avoue! Notre auteur — nous le montrerons plus loin — s'est trompé on ne peut plus lourdement : il a prêté à Lamarck des opinions diamétralement opposées aux siennes. Il n'est pas le premier, je le sais, à défigurer la pensée du grand théoricien de l'évolution théiste. Hæckel, son vrai maître, lui avait donné l'exemple. Mais peut-on s'en rapporter à un Hæckel, surtout à propos d'un savant français, dont le style est, d'ailleurs, d'une parfaite netteté, et dont le grand caractère plane au-dessus de tous les soupçons de pusillanimité ou de flagornerie?

Ce qui fait changer de dieux à M. Le Dantec, c'est l'ardeur intransigeante de sa « foi en la mécanique universelle ». Dans l'*Origine des espèces,* il avait cru trouver l'explication de la genèse de la vie, par le moyen de la sélection mécanique et inconsciente : Darwin lui était apparu comme le vainqueur des philosophes dualistes (c'est-à-dire spiritualistes). Et voilà que les Weismann, les de Vries, s'appuyant sur la théorie darwinienne (postérieure de dix ans) des *gemmules* et sur les

(1) *Crise du transformisme,* p. 256.

si belles expériences du moine Augustin Mendel (de Brünn), limitent la portée du darwinisme et lui assignent pour but le souci d'expliquer les variations de la substance vivante. Voilà donc M. Le Dantec forcé de renoncer à mettre son hylozoïsme sous le patronage de Darwin.

Il y avait un moyen facile, au reste, d'éviter cette déconvenue : c'eût été de relire la conclusion du livre célèbre sur l'*Origine des espèces*. Darwin y professe expressément la croyance à quatre ou cinq espèces-types, créées originairement par Dieu et dont seraient issues, au cours des âges géologiques, toutes nos espèces, les fossiles et les actuelles, les sauvages et les domestiques.

Mais il faut toujours, hélas ! en venir à la même constatation : les textes pèsent assez peu aux yeux de M. Le Dantec, quand ils vont à l'encontre de l'une ou de l'autre des deux doctrines, qui forment comme l'ossature de son système : le matérialisme et l'hylozoïsme.

Je comprends bien l'empressement de M. Le Dantec à se chercher des protecteurs, des ancêtres, ou du moins des précurseurs : il n'a point, dans l'évolutionnisme, créé de formule nouvelle, comme Lamarck, Darwin, Nägeli ou de Vries. Force lui est, pour faire rayonner ses idées, de les mettre sous le couvert de noms illustres. Mais, mon Dieu, qu'il se console ! Il en a deux, dont personne ne songera à lui contester le patronage : Lucrèce dans l'antiquité et, de nos jours, E. Hæckel.

S'il dédaigne le jeune et enthousiasme Romain, qui écrivit de verve le *De natura* en sortant des jardins d'Épicure, il lui reste le zoologiste d'Iéna. Au génie poétique près, ne tend-il pas à être, vis-à-vis de Hæckel, ce que Lucretius Carus fut pour Épicure, un vulgarisateur aussi ardent qu'ingénieux ?

Comme le patriarche du monisme allemand, M. Le Dantec n'apporte aucune solution nouvelle à l'hypothèse hylozoïste. L'un et l'autre ne font qu'affirmer, de mille et une manières, au nom de leur foi matérialiste, leur conviction inébranlable en l'origine matérielle de la vie, de l'intelligence et de la raison.

M. Le Dantec intitule un des chapitres de sa *Philosophie biologique* « La vie, phénomène mécanique ». Pour les foules

béates et crédules, cette imperturbable redondance d'affirmations, cette inépuisable variété de nuances dans l'expression peut suffire à les convaincre... au moins un certain temps : les esprits réfléchis n'y voient qu'un masque, jeté sur le vieux matérialisme, pour cacher ses plus grossières tares et lui donner un air de science et de modernité. Ni la science zoologique de Hæckel, ni la présence d'esprit, élégante et gamine, de M. Le Dantec, ne leur donnent le change. A leurs yeux, et aux yeux de la raison, E. Hæckel reste, spécialement par ses monographies, un bon zoologiste, M. Le Dantec un spirituel vulgarisateur. Ni l'un ni l'autre ne sont de véritables philosophes, et ce qui leur manque le plus, même en biologie générale, c'est une originalité de bon aloi que rien ne remplace, ni la verve, ni le labeur, ni l'imagination.

Si encore ils avaient le souci de prendre la question au point où elle en est ! Ils ignorent superbement les précédents qui les gênent, et ils sont loin de s'enterrer, comme on dit, sous la bibliographie de leur sujet (1).

Sur le christianisme dans les temps modernes, Hæckel cite trois autorités : le Strauss de la *Vie de Jésus*, son plus mortel ennemi, et deux pamphlétaires inavouables. En général, M. Le Dantec ne cite guère que lui-même (2).

III

LES IDÉES ADVENTICES DE M. LE DANTEC

A. Théorie de la connaissance.

Matérialisme et hylozoïsme, voilà les seules parties organisées et cohérentes des idées de M. Le Dantec. A peu près toutes

(1) « Lorsqu'il s'apprête à traiter, comme il l'a fait dans son dernier livre, de morale, de sociologie et de philosophie du droit, M. Le Dantec ne se livre à aucun travail préalable, il ne sait rien de son sujet, il se contente de le découvrir, et bien souvent il redécouvre l'Amérique. » Batault, l. c., p. 688.

(2) M. Le Dantec s'améliorerait, à en croire le même critique : « Est-il vraiment digne d'un homme de science, se demande-t-il, de n'avoir d'autre source pour des considérations sociologiques que les écrits de Walter Scott et de Rudyard Kipling, car ce sont *les seuls auteurs* cités dans « L'Egoïsme », comme références sur les sociétés primitives et sur l'état social à différentes périodes de

les autres — et il a touché à tant de choses ! — ne sont point parvenues à la cristallisation. Encore faut-il bien le remarquer : ces deux principes fondamentaux n'ont pas reçu de lui un appareil de preuves nouvelles. Il a bien *illustré,* mais il n'a jamais renouvelé, ni même perfectionné l'argumentation des matérialistes. C'est un graveur, ce n'est pas un peintre.

Au fond, ces deux principes ne sont pas même des idées, au sens de l'expression « avoir des idées » : ce sont plutôt et vraiment des *convictions*. Pour les autres, le mot est bien gros : il serait plus juste de les qualifier d'opinions, sur lesquelles M. Le Dantec est plus ou moins intransigeant, selon l'actualité, le livre ou la disposition momentanée.

Le public ne doit donc pas s'étonner de leur inconsistance ni de leur décousu. Pour la commodité de l'exposition, nous grouperons ces idées secondaires sous trois chefs principaux : théorie de la connaissance, psychologie, morale et religion.

Il est universellement admis qu'une philosophie sérieuse ne va guère sans théorie de l'entendement. M. Le Dantec n'a jamais songé à en écrire une *ex professo*. Cette insouciance est, après tout, excusable et même logique, de la part d'un auteur qui nie la pensée, ou la réduit — la différence est minime et s'évanouit en une simple nuance verbale — à un engrenage, du même ordre que tous les autres, composant cette « mécanique des êtres vivants » qui est, pour lui, l'alpha et l'oméga de la connaissance, la biologie à la fois et la philosophie (1).

Cependant, à maintes reprises, M. Le Dantec a éprouvé le besoin — peut-être cédait-il simplement aux nécessités d'un exposé plus rigide et plus convaincant de ses opinions — d'une théorie de la connaissance. Aussi trouvons-nous, ici et là dans son œuvre, des indications et des échappées sur cette pièce centrale de tout système philosophique.

En 1903, dans les *Limites du connaissable* — réponse à l'ou-

l'histoire. » *Ibid.*, p. 689. M. Batault rappelle les précédents de George Sand et se demande si M. Le Dantec n'aurait pas, lui aussi, « écrit un roman ». Quelle impertinence ! Ah ! si M. Le Dantec n'avait tant abusé de l'impertinence, on verrait une réponse écrite de bonne encre... Les espiègles, il est vrai, vont avec les espiègles, disait Démocrite.

(1) Cf. *De l'homme à la science*. Préf. p. I.

vrage célèbre du Prof. Grasset, les *Limites de la biologie*, — notre auteur assigne à la biologie (entendez à la philosophie générale) le but suivant : « Compréhension du mécanisme de l'homme (1). » N'était-ce pas déclarer vouloir se mettre à cette étude, avec toutes les ressources de la raison et des méthodes scientifiques? Ne nous hâtons pas de le croire.

Précédemment, en 1901, M. Le Dantec avait, au nom de *la mécanique universelle*, proscrit cette « science des sciences », la source qui fait être la mécanique en tant que science, je veux dire la force. « Supprimez cette notion de force, tirée d'un langage fautif, vous ne songerez plus à rechercher les *causes premières* et à discuter leur nature... L'homme n'a vu que des transformations de mouvement, il n'a jamais vu de forces (2). »

Il continue en 1903, et, dans les *Limites du connaissable*, à grands coups de déclarations, aussi peu fondées que tranchantes, il fait — ou croit faire (3) — au dynamisme sous toutes ses formes, une chasse impitoyable. « Force, énergie, potentialité, mots avec lesquels, assure-t-il, on dissimulait habilement, autrefois, l'absence totale d'explication des faits (4). »

Par une conséquence, dont il se refuse à voir les dangers, il arrivera à prétendre que la science (c'est-à-dire toutes les sciences) n'est constituée que par le seul sens de la vue. Il écrira cette énormité : « Un homme qui pourrait vivre avec le seul sens de la vue serait capable de comprendre toute la science. »

Bien plus, il déclarera renoncer, par fidélité au pur esprit scientifique, à toutes les notions fournies par les autres sens, même par le toucher ou l'ouïe. « Nous arrivons donc à ne plus considérer comme connu, dans le monde qui nous entoure, que ce que nous étudions au moyen de notre sens de la vision des formes : nous renonçons à toutes les autres notions directes que nous donnent nos autres sens, notions directes qui n'ont plus d'autre intérêt pour nous que de localiser l'activité vitale

(1) *Limites...*, p. 164.

(2) *Influences ancestrales*, p. 161.

(3) M. Aubry lui reproche ses « préoccupations finalistes », p. 272. « Le savant auteur, avait-il dit ailleurs, est quelquefois métaphysicien, finaliste et anthropocentriste malgré lui. » p. 269.

(4) *Limites du connaissable*, p. 105.

de l'homme au milieu de l'activité générale. C'est là le véritable monisme (1). »

Toutes ces fières déclarations ne l'empêcheront pas d'écrire un peu plus tard, et le plus tranquillement du monde : « L'homme qui s'observe lui-même connaît à chaque instant l'état de son système nerveux... Il en a une *connaissance extrêmement précise*, quoique cette connaissance ne se traduise pas pour lui d'une manière visuelle (2). »

« Nous sommes tous, écrivait-il dans les *Limites du connaissable* (1903), des pantins soumis à ces lois (du déterminisme) (3). » C'est sa fameuse théorie de l'homme-marionnette, qu'il développera dans le premier et principal chapitre de *Science et conscience* (1907).

Entre temps, il trouvera que ce qui se passe en nous, loin d'être un écoulement insignifiant de l'universel déterminisme, est au contraire de la dernière importance. « Ce qui importe à chacun de nous, déclare-t-il en 1906, c'est ce qu'il éprouve, ce qu'il sent (4). » Il ira même, pour donner une idée — très juste au reste — de l'ordre et de la précision de notre mémoire, jusqu'à comparer le cerveau à un bureau central de téléphones.

En 1908, nouvelle pirouette. Il écrira tout un livre pour essayer d'établir que cette connaissance est vaine et que la conscience n'est qu'un épiphénomène, autant dire, en bon français, qu'elle n'est rien, pas même un simple phénomène biologique : c'est un reflet, une ombre. De pareilles contradictions ne sont pas si malhabiles qu'on pourrait le croire tout d'abord (5). Au demeurant, la versatilité ne loge pas si loin de la largeur d'esprit et de la conciliation. Plus d'un lecteur prend

(1) Dans *Lois naturelles*, p. 241.
(2) Dans *Influences ancestrales*, p. 78.
(3) *Limites*, etc., p. 184.
(4) *De l'homme à la science*, p. 288.
(5) M. Le Dantec, en un jour de colère, s'est laissé aller à accuser le grand honnête homme que fut Brunetière (et en lui ne visait-il pas les apologistes catholiques ?) de préconiser le système des citations tronquées, et de tirer, à force d'habileté, plusieurs moutures du même sac... Rien n'est aveuglant comme la passion antireligieuse : elle nous cache jusqu'à la poutre qui est dans notre œil, alors qu'elle nous fait distinguer des grains de poussière dans celui des autres.

ses interminables dédits pour des concessions à la vérité. Illusion pure ! Il y a un point sur lequel l'auteur reprend sans cesse ses aveux : c'est le matérialisme. Cette doctrine centrale emporte et détruit, comme un courant puissant qui circulerait à travers son œuvre, toutes les affirmations contraires, ou même simplement divergentes.

M. Le Dantec nous fait l'effet d'un nageur imprudent qui s'est jeté, sans entraînement suffisant, dans le tourbillon de la science des méthodes et des théories de la connaissance. Il s'enlise à chaque pas, mais pour ne pas laisser croire qu'il perd pied, il bat l'eau qui bouillonne, saute et retombe en écume. Les nageurs experts du bord ne se font point illusion. Ils consentent à sourire de sa présence d'esprit ; mais, au fond, sa virtuosité n'empêche pas de le juger définitivement et à sa juste valeur. Et que le philosophe Le Dantec aurait donc besoin d'indulgence (1) !

B. *Psychologie.*

En général, M. Le Dantec a sur son maître Hæckel une supériorité incontestable : il a le courage de ses opinions. Le vieux zoologiste d'Iéna reproche à presque tous ses adversaires, même depuis longtemps défunts, à Kant par exemple, de manquer de loyauté, et de tenir, suivant une image aussi brutale qu'expressive, *une comptabilité en partie double.* Or, l'accusateur Hæckel a bâti son monisme sur une équivoque. En psychologie, il a le front de donner son système pour un panthéisme, et certaines de ses expressions sont si bien calculées que les lecteurs superficiels ou inattentifs lui décernent d'emblée, sur la vue de deux ou trois chapitres de ses *Welträtsel,* un brevet de vague idéalisme. Comme si Hæckel ne reprenait pas, en cosmologie et en métaphysique, ces demi-aveux destinés surtout (c'est l'évidence même), à faire prendre le change et à rassurer les bonnes âmes blanches qui le liront !

(1) Rappelons pour mémoire le mot de M. Batault : « Certainement, il est absolument incompétent en philosophie. »

M. Le Dantec, nous avons plaisir à le reconnaître, a plus de caractère. Sa psychologie, sa philosophie morale, sont aussi franchement matérialistes que sa métaphysique.

Il est facile, trop facile même, d'exposer sa psychologie. M. Le Dantec tient la psychologie, au sens propre du mot, c'est-à-dire en tant que science de l'âme ou de la pensée, pour inexistante. Ce n'est qu'un petit coin de la biologie ou de la mécanique universelle. « La pensée, écrit-il dans un chapitre au titre significatif de *Confessions,* résulte d'un mécanisme déterminé ; je ne crois pas à la liberté et cela est fondamental chez moi (1). »

Hæckel n'a pas de psychologie, M. Le Dantec non plus.

C. *Morale et Religion.*

Si vous lui objectez le fait qu'il y a des hommes, et beaucoup, qui croient à leur âme et à leur liberté, il vous répondra que cette croyance est fatale. « La croyance et l'incrédulité, écrit-il un peu plus haut, font partie du mécanisme pensant (2). » Dans les *Influences ancestrales,* il avait été plus formel et plus injuste : le mysticisme — et par là il entend toutes les manifestations de la pensée religieuse — ne serait plus qu'une « survivance des époques barbares ». N'est-ce pas du Homais authentique, qu'on croirait tiré des notes de Flaubert pour la rédaction de *Mme Bovary?*

M. Le Dantec ne s'est point dissimulé qu'il irritait et aggravait encore le conflit existant entre la science et la morale. Le problème s'est posé à ses yeux sous la forme la plus aiguë, celle d'une antithèse entre *le savoir* et *le devoir*. L'un de ses derniers livres, *Science et conscience,* doit établir cette thèse : le point de vue de la science entraîne la négation de celui de la conscience ; il faut opter et choisir. L'auteur n'hésite pas et, d'emblée, son siège est fait : il refuse à la conscience toute espèce de réalité et n'y voit qu'une *phosphorescence* éphémère et sans portée.

(1) *Athéisme*, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 6.

Cette conclusion — M. Le Dantec nous la donne pour telle — ne doit pas nous étonner. Il ne suffit pas de faire des raisonnements pour avoir raison, et notre auteur connaît sans doute le ménage que nous présente Molière :

Et le raisonnement en bannit la raison.

Armé de son gros bon sens, Chrysale serait aussi sévère pour M. Le Dantec qu'envers Philaminte et Bélise. Au vrai, devrions-nous l'en blâmer : le savant biologiste raisonne juste, mais il part d'un principe faux. Dans sa prémisse il a identifié, d'une part, la science et le matérialisme, et, de l'autre, la raison — cette faculté divine — avec le sens des formes, caractéristique de l'âme purement animale. Comment s'étonner, dès lors, de l'énormité de sa « conclusion » ?

Cette méprise fondamentale court à travers l'œuvre entière de M. Le Dantec et excuse la plupart de ses partis pris. S'il eût consenti à parcourir les grandes synthèses philosophiques, il se fût très vite rendu compte que le matérialisme « en escamotant, selon l'expression aussi juste qu'énergique de Ch. Secrétan, le moi et la pensée, rend la science impossible ».

Et j'ajoute, la morale, partant la religion... Mais cette dernière constatation n'est pas, hélas ! de nature à contrister beaucoup notre biologiste. N'est-ce pas désolant et y a-t-il aveu qui devrait au philosophe coûter davantage ? « Chaque esprit pensant, a écrit le grand physicien Henri Hertz, dont les découvertes ont rendu possible la télégraphie sans fil, éprouve, comme tel, des besoins que le naturaliste est habitué à qualifier de métaphysiques (1). »

Même du point de vue spéculatif, c'est une banqueroute, un échec total et irréparable. Quoi donc ? Au milieu de nos luttes sociales et politiques, de nos divisions intellectuelles si profondes, la science doit, selon M. Le Dantec, rester indifférente : elle ne peut rien nous apprendre, pour la raison bien simple qu'elle n'a rien à dire. Elle serait d'une *autre* nature que nous :

(1) H. Hertz, *Principes de mécanique*. Introduction. — « Je lui demanderai comment il se fait, puisque de son aveu « ce sont les idées métaphysiques qui mènent le monde » qu'il ne s'attache pas à étudier, en savant, *ce fait* de l'existence et, par conséquent, de la nécessité des idées métaphysiques. » G. Batault, *loc. cit.*

les mots qui nous transportent, nous soulèvent, ou nous égarent ; les idées étincelantes de justice, de piété, de sympathie, de charité, d'amour, n'ont pour l'humanité ou la nature, aucun sens, et loin de les réaliser ou de s'en soucier, elle ne les entend même pas!

Il manque à M. Le Dantec le sens social. Son maître Hæckel en est moins dépourvu. Il ne laisse guère passer d'occasion sans crier à tous les échos de l'opinion, qu'il a trouvé la panacée sociale universelle, la morale définitive, la religion des temps nouveaux. Son monisme, à l'en croire, n'est rien, s'il n'est capable de transformer la société, et de la transformer en ce paradis terrestre que croient réaliser, avec des moyens à peine différents, les Bebel, les Vandervelde, les Guesde. Ces chefs du socialisme sont, du reste, ses élèves en métaphysique, et il y a longtemps qu'ils l'ont pris solennellement pour leur inspirateur, leur fournisseur de perspectives générales.

M. Le Dantec est loin d'être aussi prétentieux : il montre plus de perspicacité. Plus il va, et mieux il prend conscience de l'impuissance radicale où se trouve le matérialisme à fonder la morale. Ses derniers livres sont, à cet égard, explicites à souhait.

Dans les *Limites du connaissable* (1903), il parquait déjà les sciences morales dans « les sciences du sentiment » (p. 130). A la page suivante il réduit la morale à « une hygiène sociale ». Enfin, deux lignes plus loin, le sens moral est présenté comme une simple variété du mécanisme humain, transmise ou non au cours de l'évolution. « Le sens du bien et du mal, c'est, écrit-il finalement, une particularité de notre cerveau qui résulte comme nos autres caractères des hérédités ancestrales » (p. 131).

En 1907, dans la Préface de son ouvrage intitulé *De l'homme à la science,* M. Le Dantec est d'une clarté parfaite, d'une franchise qui ne laisse rien dans l'ombre. « La biologie, y déclare-t-il, ignore donc le bien, le mal, la justice, la responsabilité, le mérite ; elle répudie toutes les notions qui sont la base d'une organisation sociale. Parler d'un individu responsable est, en biologie, une absurdité (1). » Or, on sait que la biologie est,

(1) *De l'homme de la science*, p. VI, préface.

d'après lui, sans limites, et embrasse toutes les connaissances humaines... Il est difficile, évidemment, d'exagérer la gravité de ces déclarations : mais elles sont bien réfléchies et mûrement pensées.

Voilà pour la morale. La religion qui se fonde sur elle n'est pas mieux traitée.

Déjà, dans les *Limites du connaissable,* nous avions noté des impertinences, aussi peu fondées que cavalières. Sur la distinction de la science et de la religion, Claude Bernard a écrit le mot célèbre : « Quand j'entre dans mon oratoire, je ferme la porte de mon laboratoire. » Cette formule, au fond assez discutable, ne laisse pas dormir M. Le Dantec, et il lui oppose cette autre formule qui devrait la remplacer : « Le savant qui entre à son oratoire laisse son esprit scientifique à la porte (1). » Il ne voit pas, mais un enfant verrait, qu'ici le mot *scientifique* est de trop. Avoir de la religion cela n'implique, pour le savant comme pour le charbonnier, qu'une chose : ne pas être un adepte du matérialisme. C'est à quoi, il est vrai (nous l'avons vu souvent), M. Le Dantec tient par-dessus tout..... par-dessus même la science (2).

Voilà ce qui distingue les savant *matérialistes* des savants sans épithète. M. Le Dantec est un des types les plus représentatifs des premiers. Il apporte dans la science, non pas *un* article de foi, mais tout un *Credo à rebours,* où les *je crois* sont remplacés par des négations. Inutile de faire observer qu'elles sont, du point de vue scientifique, aussi *a priori,* et même un peu plus, que le seraient les affirmations opposées.

Je ne crois pas en Dieu. (Sur cet article M. Le Dantec a écrit tout un livre, « l'Athéisme », 1907) *Je ne crois ni à la force ni à la liberté ; je ne crois même pas à l'homme, c'est-à-dire à la personne, à l'individualité.* (Pour les preuves de ce scepticisme, unique, à ce degré, dans les annales de la philosophie, voir son ouvrage « L'individu et l'erreur individua-

(1). *Limites du connaissable*, p. 130,

(2) « Que M. Le Dantec soit un sectaire, cela est indubitable » écrit M. Batault, et il le prouve. « Malheureusement, avoue M. Le Dantec dans *L'Egoïsme*, l'autorité des plus grands noms n'a pas prise sur moi, et je *reste convaincu* que l'étude des hommes, comme celle de tous les autres êtres vivants, est du domaine exclusif de la biologie. »

liste » (1). *Je ne crois ni au bien, ni au mal, ni à la justice, ni à la responsabilité, ni au mérite... Mais je crois à la matière ;* ma foi en elle soulève des montagnes et fait sortir d'elle la vie et ses variétés quasi infinies; de la matière *procède* éternellement le fleuve de vie — phénomène mécanique — qui anime les végétaux et les animaux, les espèces fossiles et les espèces actuelles, l'homme enfin, l'homme surtout et l'homme tout entier avec son cerveau, sa science, sa pensée, ses modes de raisonnement, sa biologie. *Amen.*

Que si M. Le Dantec me lit, je le prie de ne point se récrier sur l'audace grande, je l'avoue, qui me fait lui attribuer un vrai symbole, non des apôtres, mais des matérialistes. Après tout, ces derniers se tiennent aussi pour des apôtres : l'injustice n'est donc pas si criante. Elle le paraîtra moins encore, s'il me permet de rappeler un principe, qui est de lui-même et qu'il applique à Darwin : « Il y a dans les systèmes des parties intégrantes, quoique dissimulées (2). »

Que dirait de cette profession de foi, s'il était encore de ce monde, son compatriote Ernest Renan ? Cette foi enfantine, fruste et désolée, le ferait sourire, et plus encore l'ardeur de ses illusions, touchant la puissance de rayonnement du matérialisme.

Dans une des feuilles commerciales, recommandant l'un de ses derniers ouvrages, je lis : « M. Le Dantec commence par nous expliquer comment il a été amené fatalement et presque malgré lui à ses opinions philosophiques actuelles ; il ne les a pas choisies comme étant les meilleures : il les a subies pour ainsi dire et ne saurait par conséquent songer à les imposer aux autres. »

En somme, c'est avouer que l'auteur est, pour me servir d'une de ses expressions favorites, un merveilleux *résonnateur.* Nous en convenons aussi certes, mais suffit-il d'être un écho, même à multiple répercussion, pour s'imposer aux oreilles du public pensant et jugeant, pour pénétrer jusqu'aux générations

(1) Voir les justes et pénétrantes remarques de M. P. Aubry, *loc. cit.*, 276-78.

(2) Voir dans la *Crise du Transformisme* le chapitre intitulé : *Les deux tendances biologiques.*

à venir ? Bref, un vulgarisateur d'opinions philosophiques peut-il être tenu, sans plus, pour un philosophe ? Une exposition, même très ingénieuse des vues matérialistes, renouvelle-t-elle ces vieilles friperies, au point de les faire passer légitimement pour un nouveau système matérialiste ? C'est la question, ou, du moins, c'est une question, et nous avons maintenant à l'examiner.

J.-B. SAULZE.

LA PHILOSOPHIE DU « COMME SI »

M. A. Vaihinger, directeur de la *Kantgesellschaft* et des *Kantstudien,* vient de rééditer un ouvrage qu'il publia pour la première fois par parties successives de 1876 à 1878, sous le titre, étrange au premier abord, mais très significatif de « *Philosophie des Als Ob* ». Ce livre, qui fut vivement loué par F. A. Lange, exposait déjà fort clairement, à l'époque où il parut pour la première fois, nombre d'idées qui prirent depuis un grand développement; il contient même des thèses plus radicales que celles soutenues par la majorité des penseurs qui marchèrent sans le savoir dans la direction où M. Vaihinger s'était engagé longtemps avant eux. On comprendra aussitôt l'intérêt historique de l'ouvrage, quand on saura que cette direction se peut définir au mieux par la tendance, présentement si commune, à présenter n'importe quel savoir comme un pur *Symbolisme* dont toute la vérité consisterait dans le succès spéculatif ou pratique de son emploi. La philosophie aurait dès lors pour fonctions exclusives de faire la théorie de ce Symbolisme ; d'expliquer comment le vrai n'est jamais que de l'exact en fait, rejoint grâce à un usage habile et opportun de concepts au fond tout arbitraires ; de décrire les rapports, en toute science, de la logique avec la fiction ; de montrer dans les catégories elles-mêmes des inventions spontanées, sans rien de plus. Bref, la philosophie véritable ne serait autre chose qu'un Criticisme plus avancé, plus au point, plus conséquent que celui de Kant ; elle s'identifierait avec un *Positivisme idéaliste* qui, décidément, ne prêterait plus par aucune concession, par aucune équivoque, au soupçon de dogmatisme, mais qui, pourtant, favoriserait merveilleusement le déploiement de l'initiative de l'esprit ; au prix d'un sacrifice complet du préjugé objectiviste, l'on pourrait enfin glorifier l'intelligence

autant qu'elle en est digne, et l'utiliser pleinement, consciemment, sans maladresse, pour la satisfaction de notre être entier, mieux défini et mieux jugé. — L'érudition et le talent de M. Vaihinger sont assez connus, même en dehors de son pays ; son style est clair, élégant et sobre ; mais il m'en voudrait lui-même de trop insister sur la valeur personnelle de son œuvre ; il croit, et je pense avec lui, mais dans un sens bien différent, que l'intérêt principal de son travail est qu'il fait vraiment époque. En effet, par rapport à presque tout ce qui gravite aujourd'hui autour du Pragmatisme, M. Vaihinger est un précurseur authentique, et il va même plus loin que beaucoup de novateurs plus récents. Mais si la date de la première publication de son livre nous apprend que depuis longtemps certaines idées étaient dans l'air, sollicitées à se développer et à se systématiser, par les doctrines mêmes qu'elles aspirèrent à remplacer, nous continuons à estimer que ces doctrines, dont nous ne pensons point comme M. Vaihinger, renferment des germes regrettables, et nous les jugeons ainsi avec d'autant plus d'assurance qu'un partisan éminent de ces doctrines en a tiré, pour les louer, les conclusions mêmes que nous en tirions de notre côté sans avoir lu son travail, mais pour les condamner (1). Pour nous donc, le plus grand intérêt de la « Philosophie des Als Ob » est finalement de nature dogmatique : *involontairement,* mais avec une rare force d'esprit, l'auteur démontre l'évolution fatale d'un certain Criticisme vers un Pragmatisme voué lui-même à engendrer une forme nouvelle du Scepticisme.

Il ne peut être question d'examiner ici le détail de la dialectique de M. Vaihinger, car ce serait entreprendre de traiter de toute la philosophie et même d'une notable partie de son histoire ; nous nous bornerons à noter l'attitude très cohérente de l'auteur en face des principaux problèmes, et à signaler les critiques essentielles que semble appeler la méthode par lui proposée pour les résoudre tous d'une manière uniforme.

A son sens, la pensée scientifique est une fonction de ce

(1) V. notre *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme,* chez Bloud, Paris, 1910, et notre article des *Archives de Psychologie,* Kündig, Genève, 1910, sur *la Vanité de l'Expérience religieuse.*

système d'actions et réactions psychiques que l'on nomme « âme », fonction dominée par notre tendance fondamentale à nous conserver et à nous développer en nous adaptant de mieux en mieux à l'univers. Toute la stratégie de l'esprit a pour fin véritable, pour effet unique, de satisfaire cette tendance, et non point de nous faire connaître les voies de l'être ; pas de différence importante entre les formules de cette stratégie qui sont devenues assez parfaites pour donner naissance à l'art de la Logique, et les artifices et recettes dont les penseurs se contentent où la Logique ne suffit pas à les guider : les concepts servant au jeu syllogistique sont des résumés factices d'une expérience qui n'est jamais assez complète pour les justifier ; ce jeu même est aussi factice que les matériaux du raisonnement, puisque le mieux fait des syllogismes est encore mal fait, puisque, à la lettre, il est illogique, l'individu n'étant pas identifiable avec le type auquel on l'assimile (quatre termes en tout syllogisme) ; et il suffit de considérer le flux constant des phénomènes pour apercevoir que jusqu'aux principes de la logique formelle, fussent-ils irréprochables en soi, sont inapplicables au donné, qui n'offre aucune identité durable, aucune contradiction stable. A plus forte raison, les concepts universels que supposent toutes nos sensations ainsi que les idées générales formées avec celles-ci, sont-ils de nature fictive, car il est trop clair qu'on ne saurait revendiquer pour l'espace, le temps, le mouvement, bref, pour aucune catégorie, cette apparence d'objectivité perceptive qui excuse quelque peu la croyance aux genres et aux espèces d'objets donnés ; trop clair aussi que les catégories ne présentent point cette apparence d'objectivité intellectuelle qui caractérise les principes de la logique formelle. Quant aux axiomes, postulats, définitions qui jouent en quelque sorte un rôle officiel dans les diverses sciences, qu'on rapproche ces principes d'autres qui s'introduisent en chacune à côté des premiers et qui sont visiblement choisis à raison de leur commodité, visiblement gardés avec l'arrière-pensée de leur remplacement possible par d'autres : on verra que les premiers sont seulement plus simples, plus aisés à penser, d'un usage plus étendu et plus constant, que les seconds sont seulement moins abstraits, plus spéciaux, moins

garantis par l'usage ; leur cas à tous est en somme le même que celui des hypothèses appelées en France « représentatives » ; en tout cela, il n'y a que des fictions utiles à des degrés divers.

A ces thèses, qui conduisent au Symbolisme absolu, M. Vaihinger joint trois idées qui donnent à sa doctrine une note très particulière. D'abord, il interprète d'une façon quasi spiritualiste l'instinct vital où il montre le ressort de l'activité scientifique. Ensuite, il tient à distinguer nettement l'hypothèse de la fiction ; or, en définissant la première par la possibilité même de vérifier ce qui est supposé, il concède plus qu'il ne pense à l'objectivisme. Enfin, plein d'un sain mépris pour le Pragmatisme industrialiste et pour celui qu'il appelle « meretrix theologorum », il entend n'attribuer la dignité de vérités qu'aux conceptions facilitant le savoir, non à celles qui simplement « payent » ou consolent ; parle-t-il d'une pratique quelconque, jamais il ne justifie une idée par la pratique brute ; toujours il demeure intellectualiste.

Étant donné que, vrais ou faux au sens dogmatique de ces mots, les principes et les notions dont la science se sert pour se construire lui sont en effet commodes, — ce qui va de soi, — il est aisé à notre auteur de conférer à sa théorie une grande force apparente, et son immense érudition ajoute au prestige de sa démonstration ; celle-ci semble si aisée qu'on est tenté de lui demander à lui-même si l'aisance avec laquelle elle se déploie n'en serait pas toute la vérité, ce qui, certes, le désobligerait. Étant donné, d'autre part, que l'on n'atteint souvent qu'à des approximations du vrai, et cela sans avoir l'espérance de pouvoir jamais éliminer complètement l'obscurité et l'erreur, il ne lui est aussi que trop facile d'assimiler les raisonnements les plus corrects à des paralogismes, et de présenter en même temps les moins objectionnables, les plus inévitables de nos paralogismes, comme les moyens indispensables des recherches les mieux conduites. Mais n'est-ce pas triompher trop aisément en un domaine où les anciens philosophes se croyaient tenus de si longuement peiner pour prouver que la logique n'est pas une chose illusoire ? Il y a plus de lassitude que de force d'intelligence à prendre son parti d'une logique

qui devrait être illogique pour faire de bonne besogne, à oser la louer de réussir en se violant elle-même, à ne pas conclure qu'elle est sa propre condamnation s'il est légitime de rajeunir contre elle les arguments des anciens sceptiques grecs ?

Il est bien de dédaigner le Pragmatisme utilitaire, si noble d'intention qu'il se montre quelquefois, mais le Pragmatisme spéculatif vaut-il beaucoup mieux ? Si on le juge du point de vue de l'autre, qui daigne parfois reconnaître la légitimité de l'intérêt théorique et déclarer vrai ce qui ne réussit encore qu'à permettre de fabriquer du savoir, il n'est pas moins dangereux que le premier : ainsi que celui-ci, il est mortel à lui-même, car il mène à ce scepticisme que la majorité des pragmatistes veut cependant éviter comme une extrémité très fâcheuse ; il mène même au scepticisme un peu plus vite. En effet, le pragmatiste utilitariste peut arriver à croire quelque temps en des propositions dont la pensée lui semble indispensable pour bien vivre ; même, l'habitude aidant, il peut parfois arriver à y croire durablement, d'une foi qui n'est pas plus pragmatiste qu'intellectuelle ; il a assez amorti en lui la faculté critique pour être capable d'en venir là. Au contraire, le pragmatiste qui a et veut avoir conscience de la pure subjectivité de toutes les grandes idées dont vivent la science, la philosophie et la religion, et qui a dans ce but aiguisé sa faculté critique, assimile rapidement ces idées aux créations de l'art pur ; sans beaucoup attendre, si du moins il conserve encore quelque scrupule de logicien, il jugera impossible, plaisant même de s'efforcer de faire comme s'il y pouvait croire ; il cherchera autre chose ou cessera de chercher quelque chose pour diriger sa vie. — Et qu'advient-il si l'on juge le Pragmatisme spéculatif de son propre point de vue ? Non seulement il ne s'apparaît plus à lui-même que comme un jeu, mais encore tout le matériel qu'il élabore pour s'édifier lui-même se fait évanouissant au point que la plus sérieuse des hypothèses, que la plus authentique des catégories, bien plus, que le moindre phénomène deviennent à ses yeux fiction pure, fiction vaine : car l'esprit ne travaille-t-il pas activement en toute pensée, et ne met-il pas la marque du sujet sur toute représentation qui le traverse, de la plus abstraite à la plus

concrète? Si donc on veut pratiquer jusqu'au bout le Pragmatisme spéculatif, il faut aller jusqu'à dire l'histoire aussi factice que la physique et à ne plus voir dans la psychologie elle-même que le fait de la construire! — Logiquement, le Pragmatisme spéculatif devrait en venir là, mais cette extrémité est dure, car en constater la fatalité équivaudrait à conclure qu'il faut renoncer à toute spéculation; or, ledit Pragmatisme offre un moyen d'échapper à ce péril : n'a-t-on pas le droit, à son point de vue, de prendre avec la logique les libertés nécessaires pour continuer quand même à spéculer? Et ne faut-il pas les prendre, puisque la vie exige que la pensée ne se renonce pas? Mais alors, voici que le Pragmatisme spéculatif se mue en ce Pragmatisme utilitaire qu'on voulait éviter, qu'on méprisait et condamnait; à quoi donc a-t-il servi de subtiliser pour éviter ce dernier?

Certes, il y a dans l'œuvre de M. Vaihinger les éléments d'un livre très complet, très suggestif, sur le mécanisme et l'utilisation des fictions et des hypothèses; à peu près tout ce qu'il dit pourrait être transposé en quelque théorie irréprochable, et nous ne doutons pas, personnellement, que la vraie méthode, pour construire la véritable *Erkenntnisstheorie,* ne consiste principalement à discerner dans nos pensées le donné du supposé (1). Mais le tort de M. Vaihinger, comme de la majorité des auteurs qui abordent la question de la Connaissance, est de ne pas distinguer ou de distinguer trop peu les diverses sortes de vérités. Mais voilà, s'il eût hésité à traiter toutes les sciences comme les espèces d'un même genre, il n'eût point été l'auteur d'un Néo-Kantisme original, appliquant à l'intégralité de l'activité intellectuelle conçue de façon biologico-idéaliste les procédés explicatifs de la *Kritik der reinen Vernunft* modernisée; c'est alors de Leibniz qu'il se fût plutôt rapproché. Mais nous y aurions gagné, car il eût ainsi apporté une contribution à cette *perennis philosophia* qui n'oublie jamais, elle, l'extrême diversité des choses, et qui sourit en conséquence des systèmes; de ceux-ci, les ambitions unitaires

(1) Voir notre ouvrage intitulé : *La Morale rationnelle dans ses relations avec la Philosophie générale,* 1re part., chap. III, chez Alcan, Paris et Payot, Lausanne, 1908.

sont souvent prestigieuses, mais en revanche n'ont-ils pas tous quelque étroitesse et quelque naïveté? Les artifices auxquels cette étroitesse les force de recourir font à la fois leur faiblesse et une partie de leur succès.

Mais laissons là ces considérations générales, et ne songeons qu'au système de M. Vaihinger. Si l'on y regarde de près, lui dirons-nous, n'est-il pas évident que le mot « vérité » n'est pas univoque, non plus que le mot « certitude » ? En mathématiques, l'esprit atteint immédiatement à un vrai absolu, bien que de nature purement idéale ; peut-être même peut-on aller plus loin : puisque tout ce qui existe d'une manière quelconque est nombrable, puisque la géométrie est assimilable à une « physique de l'espace » quelle que soit la nature de l'espace, ne peut-on parler ici de vérité réelle, alors même que l'on envisagerait l'étendue comme pure phénoménalité subjective ? Et l'acte par lequel on aperçoit les axiomes, voire même les postulats en ce domaine, se distingue-t-il de la cogitation du nombre d'une part, de l'aperception de l'étendue d'autre part ? Rien ne ressemble davantage aux données élémentaires de la physique ; et si, par où les mathématiques paraissent rejoindre la physique, il devient légitime de poser la question : « Subjectif ou non-subjectif ? », il est clair du moins que la matière mathématique est infiniment transparente à l'esprit, qu'elle est de même nature que lui, qu'il n'y a point de vérités aussi incontestablement objectives et certaines que les vérités mathématiques, et cela en prenant les mots « objectif » et « certain » au sens le plus plein, le plus hardiment dogmatique.

En physique, la dernière concession qu'on puisse faire au relativisme sans verser dans le paradoxe consisterait à définir le phénomène par la traduction, en images toutes mentales, des faits absolus qu'ils voilent. Ils en voilent peut-être l'essence, mais en tous cas ils en révèlent l'existence ; et si loin qu'on puisse aller d'un objectivisme simpliste et naïf en ce qui concerne l'étendue et la durée, il reste que la science des phénomènes physiques est pour le moins un *Symbolisme vrai,* que l'ordre des phénomènes fait connaître quelque chose de l'ordre des faits absolus, et non seulement, — ce qui serait déjà quel-

que chose, — qu'il y a un ordre régulier de ces faits parallèlement à celui que l'observation et l'expérience révèlent dans les phénomènes (1). Ainsi donc, il serait encore insuffisant de ne voir, dans la plus simple et la plus parfaite systématisation des phénomènes physiques, que la plus vraie au sens où cette expression signifierait seulement que cette systématisation est la synthèse la plus belle, la plus habile que puisse former l'esprit amoureux d'unité.

Sans doute le physicien doit souvent se contenter d'approximations, mais ceci ne détruit en rien l'opinion que nous venons de défendre au sujet de sa science. Dans les disciplines qui composent le savoir psychologique, et où, pour bien des causes, on n'atteint aussi, le plus souvent, qu'à des approximations, il est du moins incontestable que l'*esse* des faits considérés est identique à leur perception, et que l'on a affaire, directement, à des faits absolus. Dès lors, serait-il raisonnable de penser que l'esprit est réduit ici à ne théoriser qu'à l'aide de fictions ? Disons plutôt qu'ici l'esprit se trouve dans une situation très favorable : il peut, à du réel immédiatement connu, appliquer les principes de la logique ; quoi de plus convenable et de plus souhaitable? S'il veut s'en donner la peine, il pourra, dans ce domaine, ne forger aucune fiction, il pourra n'imaginer que des hypothèses, des hypothèses qui pourront être rigoureusement réalistes et qui mériteront *ipso facto* d'être regardées comme des théories réelles si l'on réussit à les vérifier (2). On objecte l'infinie diversité des cas particuliers, qui défendrait d'attribuer à un raisonnement quelconque une valeur apodictique? La difficulté soulevée est artificielle : en effet, il suffit que le savant n'oublie pas les causes des variations possibles et qu'il n'appelle point définitives des conclusions qui ne sont qu'approximatives, pour échapper aux reproches d'une éristique qui fait songer, je le répète, à la procédure

(1) Dans un article aussi bref que celui-ci, nous ne pouvons approfondir les divers points que nous touchons; nous prions donc le lecteur de ne point considérer comme une expression adéquate de notre pensée, l'exposé des amendements que nous avons trouvé intéressant d'apporter ici à la doctrine de M. Vaihinger pour la rapprocher de celle dont elle est l'antipode.

(2) Voir *Revue philosophique*, notre article de janv. et fév. 1911, *Le Mécanisme de la Psychothérapie*, Ire Partie.

des sceptiques grecs. A moins de se défier de la raison au point de s'interdire de raisonner même contre elle, on ne se scandalise pas de ce qu'il peut y avoir de légèrement arbitraire en toute idée générale : on sait que cela ne porte pas à conséquence, et que si l'on pouvait énumérer toutes les petites différences qui distinguent les unes des autres toutes les manières d'être les plus ressemblantes de deux individus dits d'une même espèce, on expliquerait très bien toutes ces différences et leurs suites au moyens de lois, de formules générales, à condition, simplement, de pouvoir énumérer d'abord la totalité des principes à invoquer.

C'est peut-être dans les sciences de la vie qu'il est le plus malaisé d'atteindre à des vérités objectives, mais qu'on ne confonde point difficulté et impossibilité ; la biologie est faite de physique et de chimie d'une part, et de psychologie d'autre part, ainsi que de plus en plus on s'en convainc de nos jours ; nous-même, partant de ce que nous venons de dire des sciences cosmologiques et des sciences noologiques, nous insisterions volontiers sur l'extrême difficulté des sciences biologiques, qui dépendent de toutes les autres au moins autant que la psychologie peut dépendre de la biologie ; mais de là à proclamer que cette dernière science ne peut vivre que de fictions, et que les hypothèses qu'on y essaie ne permettent jamais de dépasser en ce domaine un savoir tout empirique, il y a un abîme.

Mais, même si l'on accordait ce que nous n'accordons pas, même si l'on déclarait purement symbolique tout le savoir positif, en se consolant par la pensée que savoir conserverait encore une valeur esthétique et pratique appréciable, en serait-il de même pour une métaphysique, une morale et une religion réduites à des symboles ? Dès que l'on pose une question qui dépasse le domaine scientifique, il n'est plus du tout opportun de forger des fictions, il devient même plaisant ou encore cruellement ironique d'en imaginer ; ici, elles sont pis qu'inutiles. En effet, si je sais que telle idée que je me fais de l'être, du bien et du divin n'est qu'une fiction, cette idée me sera d'abord parfaitement inutile intellectuellement, car, à moins d'être apte à me payer de poésie pure en pareille matière, je ne saurais prendre au sérieux ce que j'invente

ainsi. En science, la fiction peut coordonner esthétiquement des ensembles de phénomènes, et cette coordination, fût-elle toute factice, possède encore un intérêt scientifique ; mais, par définition même, une fiction métaphysique ne peut rien pour la science en tant que science ; quelle sera donc sa fonction ? D'un côté, l'unification positive qu'il fallait faire a été opérée par la fiction scientifique, et de l'autre on a déclaré préliminairement que l'unification métaphysique était vaine ; encore une fois, pourquoi donc ce surplus de dialectique ? Entend-on simplement formuler la plus parfaite, la plus normale des explications transcendantes illusoires que l'esprit humain peut engendrer et superposer à la vraie science ? Ce travail, toutes réserves faites, ne pourrait avoir qu'un intérêt de simple curiosité ; il serait bien impertinent de soutenir qu'il est d'un intérêt vital pour l'esprit et surtout pour l'action ! Il n'y a qu'un motif raisonnable, semble-t-il, pour tenter l'aventure métaphysique : celui-là seul est fondé à la risquer qui croit la métaphysique possible à quelque degré, qui croit accessible, au moins un peu, le réel profond. De la métaphysique élaborée par un symboliste, mais ce n'est qu'un jeu infiniment vain ; et si l'on ajoute que ses fictions pourront et devront assurer des croyances pratiques immédiatement inspiratrices d'actes, ou inspirer immédiatement des actes, l'on se moque !

Chez M. Vaihinger, non seulement les postulats de la *Kritik der praktischen Vernunft* deviennent de pures fictions, mais l'impératif catégorique lui-même, où Kant voyait encore un *factum rationis* devient tel, ainsi, *a fortiori,* que toute conception du bien. A la lettre, ce n'est même pas la *Kritik der reinen Vernunft* qui, chez M. Vaihinger, absorbe toute la philosophie, toute la science, toute la morale et toute la religion, c'est la *Kritik der Urtheilskraft,* laquelle fut le premier ouvrage où le point de vue du « Comme si » joua officiellement un rôle de premier plan. On ne peut pousser le Symbolisme plus loin, car, dans le système que nous examinons, tout est si bien devenu symbolique... qu'il n'y a plus rien de symbolisé ; c'est là un Symbolisme absolument symbolique, on ne saurait le nier : mais, poussé à ce point, le Symbolisme ne se détruit-il

pas lui-même? (1) Plus haut, nous constations que déjà dans les faits qui servent de point de départ au travail de l'esprit, notre auteur faisait si grande la part de ce travail, que la réalité objective manquait entièrement à la base du savoir humain tel qu'il le conçoit ; maintenant, nous constatons que les idées placées par lui au faîte de ce savoir ne recouvrent non plus rien d'objectif. C'est là sans doute un Criticisme parfait, et nous ne contesterons pas qu'il y avait dans Kant, à côté de points de vue qui ne mènent pas si loin, des points de vue qui mènent fort logiquement où M. Vaihinger est arrivé ; mais qu'est-il prouvé par là, sinon que le Criticisme parfait est le père légitime d'un scepticisme nouveau où il est impossible de s'arrêter? Le nihilisme est au bout du parfait Criticisme.

Il serait puéril de ne point faire leur part aux idées de relativité et de symbole ; il faudrait alors ne rien garder d'Aristote et de Platon eux-mêmes ; or un dogmatisme sain s'accommode des opinions d'un Duhem, — que M. Vaihinger paraît n'avoir point lu, — ou d'un Poincaré. D'autre part, il serait inexact de confondre tout le courant symboliste avec la philosophie bergsonienne, qui paraît évoluer vers un spiritualisme très réaliste dont elle était à ses débuts assez distante. Mais les affinités les plus marquées de la doctrine de M. Vaihinger, — il l'aperçoit lui-même, — sont tout à la fois pour les ultra-idéalistes allemands de la fin du dernier siècle, qui firent du positivisme en phénoménistes asservis à la manière abstraite de leurs ennemis officiels les grands métaphysiciens post-kantiens, et pour les penseurs protestants ou modernistes qui sont en marche vers la conception religieuse de Höffding.

(1) Si l'on adhère à cette doctrine, tous les efforts d'intelligence, de cœur et de volonté qu'on pourrait conseiller à un homme de tenter en vue de produire en lui une conviction théorique très normale, très haute, très capable et très digne de diriger sa vie, il faudrait les lui conseiller, si l'on veut être franc, en le prévenant qu'il n'arrivera cependant qu'à se repaître de rêves. Est-ce raisonnable ? Est-ce adroit ? Est-ce « prêchable », demanderait-on au pays de James ? Cet homme, sans nul doute, se demanderait très logiquement si jusqu'au désir qui le pousse à chercher un moyen de bien vivre et si son être même ne sont point fictifs ? L'idée de fiction exige pour corrélatif l'idée de réalité ; ce corrélatif finit par faire tout à fait défaut dans le système de M. Vaihinger ; d'où je conclus, en me rassurant, que c'est *sa* fiction qui est la véritable fiction, et je ne me crois pas un « Philister », comme on dit en Allemagne, pour ne pas opposer critique à réalité.

Sans réserve, il faut louer M. Vaihinger d'avoir eu assez de pénétration, de méthode et, ajoutons-le, de loyauté, pour pouvoir et pour oser tirer, des principes dont sont sortis tant de pragmatismes inconsistants et de modernismes timides, toutes les conséquences qui en découlent logiquement. Mais il reste qu'il n'a bâti son œuvre avec l'audace, la persévérance et l'élégance que nous nous faisons un devoir de reconnaître, que parce qu'il a négligé de distinguer plusieurs sortes de savoir, et donc de vérités et de certitudes. Et ce reproche est-il le plus grave ? Non, car il est étrange qu'en décrivant, en magnifiant, en exagérant l'activité et la puissance de l'esprit comme il l'a fait, il n'ait pas retrouvé le goût de l'objectivité : si l'esprit fait tout ce que M. Vaihinger lui attribue, ne prouve-t-il pas par là même sa réalité métaphysique ? Et la reconquête de l'objectivité de l'esprit l'eût mené à reconquérir les autres réalités, car je ne suppose point que le solipsisme l'eût tenté. — Conclurons-nous, après cet exposé critique de son œuvre, que celle-ci soit dangereuse ? A Dieu ne plaise ! Les symbolistes dangereux, ce sont ceux qui ne le sont point franchement, qui laissent au lecteur l'impression que leur doctrine, tout en vidant l'âme de notions positives, la remplit cependant, la satisfait et la rassasie. Tel n'est point le cas de M. Vaihinger, qui laisse à nu toutes ses négations, qui ne déguise pas ses paradoxes, qui n'use d'aucun expédient pour donner l'illusion qu'il respecte ce qu'il condamne, quand il peut craindre que ses condamnations ne scandalisent. C'est pourquoi son livre, nous semble-t-il, est le meilleur antidote du Symbolisme que l'on pouvait souhaiter, car il l'expose à la perfection, exactement de la manière dont il faut le prendre pour le réfuter.

ALBERT LECLÈRE,
Professeur agrégé à l'Université de Berne.

ÉTUDES SCIENTIFIQUES
ET CROYANCE RELIGIEUSE

La croyance religieuse rencontre dans les âmes contemporaines des obstacles variés. Je voudrais étudier l'un de ces obstacles et chercher les moyens de le surmonter.

Les études scientifiques, conduites à la manière positiviste et poursuivies, de longues années durant, sans autre souci que l'accumulation des connaissances expérimentales ou la préparation technique à une fonction professionnelle, tendent souvent à altérer ou même à étouffer la croyance et la vie religieuses. Où faut-il chercher l'explication de ce fait ? Dans un conflit entre les données de la science et les dogmes de la religion ? Non pas ! le chrétien sincère et logique avec lui-même n'est pas plus gêné par ses certitudes scientifiques que le vrai savant n'est entravé par sa foi. Le véritable conflit est tout autre. Selon M. Boutroux, il consiste dans une opposition entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. Notre conviction, assez proche de la sienne sur ce point, s'exprimerait mieux ainsi : il y a divergence entre certaines *habitudes d'esprit* contractées par l'homme de science, physicien ou biologiste, et certaines *exigences de l'esprit religieux,* chez le croyant catholique en particulier. Aussi les intelligences qui s'asservissent à leurs habitudes scientifiques se trouvent-elles inaptes à considérer les objets de la religion ou, au moins, à y employer les méthodes qui conviennent à de tels objets. Le remède à cette inaptitude consiste tout à la fois dans la culture intense de la vie religieuse et dans l'élargissement de l'esprit par la réflexion philosophique.

I

Les études physiques et biologiques accoutument l'esprit à découper dans le bloc de la réalité une certaine classe d'objets pour les considérer à l'exclusion des autres. Trois traits invariables caractérisent ces objets scientifiques :

Ce sont d'abord des *phénomènes,* et par conséquent du relatif, du changeant, du caduc. Tels le phénomène de la chûte d'un corps pesant ou celui de la combustion, le phénomène de la croissance végétale ou celui de la chaleur animale. Chacun de ces faits est un mouvement, un devenir ; il commence, varie d'un instant à l'autre et s'achève pour faire place à un autre.

En second lieu, cette succession des phénomènes les uns aux autres est soumise à un *déterminisme* rigoureux. Tels antécédents sont toujours suivis de tels conséquents ; et la tâche principale de nos sciences positives consiste précisément à saisir ces enchaînements constants et à les exprimer en lois.

Enfin, l'idéal poursuivi par ces sciences est de *mesurer* avec une telle précision les phénomènes et leurs rapports que leurs lois puissent s'exprimer en formules algébriques et se soumettre aux procédés féconds de la déduction mathématique. On sait, en particulier, l'immense profit que la physique et l'astronomie ont tiré de l'application des divers calculs aux données élémentaires de l'expérience.

Or, comme le peintre néglige de considérer dans la nature autre chose que des formes et des couleurs et l'idéal qu'elles lui semblent traduire, comme l'homme de négoce, attentif à la valeur marchande des arbres et des champs, est incapable d'en sentir la beauté, ainsi l'homme de science habitué à concentrer son attention sur le mouvant, le déterminé, le mesurable, éprouve quelque difficulté à appliquer son esprit aux objets de sa croyance religieuse, qui appartiennent au domaine de l'absolu, de la liberté, de la qualité pure.

Dieu n'est ni relatif ni changeant : c'est l'essence absolue et immuable, en même temps que l'activité plénière. L'âme immortelle est substance elle aussi, et elle échappe à toute caducité. Le ciel, c'est le permanent, l'éternel, le bonheur

sans déclin. Comme tout cela est loin de la mobilité du monde phénoménal !

De même à la constance rigoureuse des lois physiques et biologiques, la foi chrétienne oppose la création qui est un commencement absolu dans la série des phénomènes, le libre-arbitre humain qui opère de fréquentes ruptures dans le déterminisme biologique, le miracle et l'exaucement de la prière qui introduisent le don exceptionnel de la liberté divine au sein de l'ordre nécessaire de la nature.

Enfin, tout rêve de quantification et de mesure est illusoire, non seulement dans l'Être divin qui est l'Infini et donc l'incommensurable par essence, mais même dans les phénomènes de la vie religieuse de l'homme : la foi, l'espérance, l'amour, l'adoration, la contemplation, non plus que le don divin de la grâce ou de la lumière de gloire, ne se pèsent, ni ne se mesurent à l'aune, et la mathématique en est exclue.

Ainsi, pour pouvoir regarder en face les objets de sa foi, l'homme de science qui veut être chrétien doit élargir le champ de sa pensée et consentir à admettre que le phénomène matériel et changeant ne constitue pas le tout de la réalité.

Il doit encore s'élever au-dessus de ses méthodes accoutumées de recherche et de critique, car elles ne sauraient convenir à sa croyance et à sa pensée religieuses.

C'est ainsi qu'avant l'étude il n'éprouve d'ordinaire aucun besoin d'une préparation morale de son âme ; car il sait que ses travaux scientifiques peuvent être fructueux, même si sa vie morale est languissante, et que la vertu peut bien être une circonstance favorable mais non pas une condition indispensable de leur succès. Qu'il aborde dès lors l'étude de la vérité religieuse ou des fondements de la croyance, ne sera-t-il pas exposé à porter dans ce nouveau domaine les habitudes amorales de son esprit ? Or ici, l'échec est assuré, car la religion ne peut être étudiée avec impartialité et avec succès sans une préparation de la volonté. La doctrine chrétienne, en effet, est une morale en même temps qu'un dogme, et nul ne peut être éclairé par les splendeurs du dogme s'il n'est disposé à en accepter les conséquences pratiques, c'est-à-dire à acquiescer aux lois austères de la morale.

De même l'idéal d'une méthode physique ou biologique est l'objectivité pure : le savant écarte résolument toute considération de ses propres sentiments et tendances affectives. Qu'une loi de la nature matérielle donne satisfaction aux aspirations humaines, ou qu'elle les heurte sans pitié, il n'en a cure : sa vérité objective lui importe seule. On comprend dès lors que cet homme de science soit incliné à porter sa défiance des données affectives dans tous les champs de la connaissance, y compris les doctrines religieuses. Il privera ainsi sa foi d'un appui très puissant et tout à fait légitime. La religion, en effet, étant ordonnée pour une large part à la vie affective et morale de l'homme, doit justifier d'une adaptation aussi parfaite que possible aux tendances et aspirations profondes de sa nature. Et c'est justement le divin apanage du christianisme catholique de combler surabondamment tous les vides du cœur humain, d'assouvir à la fois sa soif d'infini et d'immortalité, son instinct de justice et son besoin de pitié, son désir de vivre de plus en plus pleinement sa propre vie et son inclination à se donner soi-même, son rêve de libre épanouissement et son besoin de discipline. Négliger ou même écarter de telles considérations équivaut presque à ébranler les bases de la croyance chrétienne.

L'homme de science s'accoutume encore à procéder dans ses recherches d'une manière graduelle et lente : son savoir — et il en est de même du savoir collectif de l'humanité — s'accroît par additions successives ; une vérité est conquise après une autre, la découverte d'une loi ou la conception d'une hypothèse suggère de nouvelles expériences qui révéleront de nouvelles lois et peut-être feront crouler de vieilles constructions théoriques. Et il en est ainsi tout le long de la vie scientifique de l'individu ou de la race : la science est essentiellement un mouvement progressif et successif. Tout autre est la condition — je ne dis pas de la *vie* ou de la pensée religieuse, — mais de la *croyance* religieuse. Celle-ci doit-être un assentiment global donné une fois pour toutes, à tout un corps de doctrines révélées par Dieu même : sans doute il appartient à la raison individuelle de vérifier la réalité de ce témoignage divin, mais non pas de conquérir une à une les vérités qui constituent le bloc du *Credo* révélé. La foi catholique est cela, et pas autre chose !

Et en vérité, n'est-ce pas le seul système qui puisse assurer l'universalité, la stabilité et le progrès continu et serein de la vie religieuse et morale ? Mais l'homme de science éprouve parfois quelque répugnance à s'y résoudre, et il faut reconnaître que le sacrifice inhérent à toute foi lui est moins facile qu'à d'autres.

Enfin, la divergence des méthodes scientifique et religieuse s'accuse dans la mise en œuvre de l'expérience, du raisonnement et de l'autorité. En physique et en biologie, comme en religion, chacun de ces trois éléments a un rôle à jouer dans la genèse de l'adhésion intellectuelle. Mais, ici et là, leurs rapports entre eux et avec leurs objets sont très divers. Notons seulement deux différences capitales.

L'objet des sciences physiques et biologiques, phénomène de pesanteur, tension électrique, circulation du sang ou autre, tombe immédiatement sous l'*expérience* des sens aidés ou non d'instruments de précision. L'objet de la religion, au contraire, est transcendant à l'*expérience ordinaire,* même à ce qu'on appelle l'expérience religieuse. Celle-ci, en effet, n'atteint directement, *dans la plupart des cas,* que des phénomènes subjectifs comme le sentiment de paix ou de réconfort moral, le désir de la perfection, la joie d'aimer Dieu et d'en être aimé, etc. Et son rôle se borne habituellement à renforcer la conviction de foi établie sur d'autres fondements.

Dans les sciences positives, l'*autorité* tient un rôle subordonné et provisoire en droit, car il est toujours possible théoriquement et parfois pratiquement nécessaire au savant de vérifier par ses propres expériences les témoignages de ses maîtres et de ses devanciers. Dans la foi catholique, au contraire, l'*autorité* tient le primat ; l'expérience et la raison s'emploient à vérifier ses titres ou à élaborer ses témoignages, mais elle a seule qualité pour affirmer la substance des vérités à croire.

En raison de toutes ces divergences et de plusieurs autres moins importantes, il est aisé de comprendre que les *habitudes intellectuelles* de l'homme de science constituent un péril pour sa croyance religieuse, lorsqu'il n'a pas assez de largeur et d'élévation d'esprit pour échapper à leur servitude.

II

Comment écarter ce péril et remédier à ce rétrécissement de l'esprit?

Le premier remède est d'ordre pratique, et il est tout à fait indispensable, encore qu'il demeure impuissant à *parfaire* tout seul l'harmonie de la vie spirituelle. Il consiste à maintenir et à développer, par d'énergiques et constants efforts, l'intensité de la vie religieuse. L'homme de science qui comprend la gravité de ce devoir et qui reste fermement attaché à la pratique de l'humilité chrétienne et de la prière, voire de la méditation pieuse, à la fréquentation des sacrements et aux œuvres de miséricorde, peut résister à la tyrannie de ses habitudes scientifiques et faire vivre côte à côte et sa religion et sa science. Sa science elle-même n'est pas sans tirer profit de la sérénité de son âme religieuse (1).

Mais ce côte à côte ne doit pas impliquer le désastreux système de la cloison étanche, si répandu, hélas! en ce siècle d'activité inquiète. Que d'hommes sont savants à certaines heures, chrétiens à d'autres, sans savoir ou sans vouloir établir un pont entre les deux domaines! Ils vivent une vie en partie double qui n'est ni raisonnable, — car la raison tend à l'unité ou au moins à la coordination des éléments divers, — ni salutaire à la science, ni salutaire à la religion, — car des forces séparées sont moins puissantes que des forces unies, — ni même sans péril grave pour l'une ou pour l'autre, justement à cause de ces multiples divergences signalées plus haut qui en font des habitudes rivales, tant qu'une haute réflexion ne les a pas réconciliées et coordonnées.

Il convient donc à l'homme de science chrétien de n'élever aucune cloison entre ces deux domaines de sa vie spirituelle, mais bien plutôt d'établir entre eux un trait d'union.

(1) Le biographe d'André-Marie Ampère fait observer que l'essor de son génie date seulement de l'époque tardive de sa conversion complète, tandis que la plupart des grands inventeurs chrétiens accomplirent leurs plus belles découvertes dès leur jeunesse (Valson : *La vie et les travaux d'André-Marie Ampère* p. 47-49).

Ce trait d'union, c'est la philosophie, ou tout au moins la réflexion philosophique. Entre la discipline où l'expérience tient la suprématie et celle qui proclame le primat de l'autorité surnaturelle, le savant devrait placer la discipline qui demande sa lumière propre à la raison.

Mais qu'il ne fasse pas appel à n'importe quelle philosophie ! Il en est une, notamment, qui n'est que la formule spéculative du système de la cloison étanche : elle en consacre toutes les insuffisances et les inconvénients ; c'est l'équilibre instable de la pensée. Elle s'appelle le fidéisme et revêt des formes multiples, dualisme averroïste, traditionnalisme, pragmatisme, symbolo-fidéisme, dogmatisme du cœur, etc... D'autres doctrines compromettent l'intégrité ou même l'existence de l'un des deux termes à relier : tels les idéalismes qui font fi des données de l'expérience, ou le positivisme qui néglige les réalités morales. Comme on n'unit pas ce qu'on détruit, ces systèmes sont impropres à opérer la jonction des sciences et de la foi.

Pour bien jouer ce rôle de trait d'union qu'on vient de lui assigner, la philosophie doit remplir les conditions suivantes :

Il faut d'abord qu'elle respecte les droits fondamentaux des deux termes à relier, et par conséquent, d'une part, qu'elle s'édifie sur la base de l'expérience ou au moins qu'elle reste en continuité avec elle et, d'autre part, qu'elle admette les exigences de la vie spirituelle, par exemple la réalité de l'esprit, la finalité, la légitimité et la nécessité de l'enseignement d'autorité dans l'ordre des croyances morales et religieuses, etc...

Elle doit éviter de s'asservir à une catégorie déterminée de sciences, mais accueillir également, sauf à les critiquer à l'occasion, les données du sens commun et celles des sciences physiques, biologiques et morales. Par là elle se met à même de corriger l'étroitesse des esprits spécialisés, et les prépare à élever leur pensée au-dessus du relatif jusqu'à l'Absolu, au-dessus des vues déterministes vers la liberté, au-dessus du mesurable vers la qualité pure et la plus haute vie de l'esprit.

Elle doit reconnaître aux croyances et à la vie religieuses et

morales une importance prépondérante sur la pensée purement spéculative, c'est-à-dire concéder sans détour qu'il est plus essentiel à l'homme sur la terre d'aimer Dieu et d'accomplir sa loi que de « considérer le cours des astres », suivant l'expression un peu dédaigneuse de l'*Imitation*. La religion tient absolument à cette prééminence ; la science n'en a cure ; il n'y a pas à tenir compte des prétentions extra-scientifiques de quelques savants (1).

A ces conditions, la réflexion philosophique se trouve capable de réaliser l'union entre les sciences positives et les croyances religieuses fondamentales. Elle s'élèvera comme naturellement des petits ordres élémentaires qu'expriment les lois scientifiques à l'ordre universel du monde et à l'Ordonnateur, des causalités phénoménales à la Cause première, des richesses somptueuses mais finies de la nature créée à la richesse infinie de l'Être créateur, des imperfections du monde sensible à l'ordre, à la justice et au bonheur parfaits du monde divin de l'au-delà, des impuissances de la raison à la nécessité de la révélation. Elle parviendra ainsi jusqu'au seuil de la religion révélée, et ses déductions mêmes s'achèveront en un geste d'adoration. Telle fut d'ailleurs la voie suivie par les grands fondateurs de la science moderne, comme Képler et Newton, Pascal et Leibniz, Ampère et Pasteur.

A qui sait relier ainsi sa science à sa foi par de hautes méditations philosophiques, l'harmonie et le progrès de la vie spirituelle sont assurés, pour autant que le permet notre condition terrestre. Car son travail scientifique lui-même commence à s'insérer dans le courant de son activité morale et religieuse, et à s'orienter, lui aussi, vers l'unique fin dernière. Dès lors, sa pensée, son vouloir, son amour et son action peuvent devenir un seul et même mouvement d'ascension vers Dieu, et comme un hymne harmonieux à la louange de Dieu. Képler concluait ainsi ses livres des *Harmonies célestes :* « Et mainte-

(1) Cette philosophie apte à servir de trait d'union entre la science et la foi existe et porte un nom. Issue de Platon et surtout d'Aristote, épurée, complétée, organisée par les Grands Scolastiques du moyen âge et en particulier par saint Thomas, souvent démembrée et quelquefois enrichie dans les siècles suivants, longtemps enfin assoupie et méconnue, elle veut revivre, s'adapter et s'organiser dans de nouvelles synthèses.

nant, il ne me reste plus qu'à élever les mains et les yeux vers le ciel, et à adresser avec dévotion mon humble prière à l'Auteur de toute lumière. O toi qui, par les clartés sublimes que tu as répandues sur toute la nature, élèves nos désirs jusqu'à la divine lumière de ta grâce, je te remercie ! Seigneur et Créateur de toutes les joies que j'ai éprouvées dans les extases où m'a jeté la contemplation de l'œuvre de tes mains. Voilà que j'ai terminé ce livre qui contient le fruit de mes travaux, et j'ai mis pour le composer toute la somme d'intelligence que tu m'as donnée ! J'ai proclamé devant les hommes toute la grandeur de tes œuvres, leur en démontrant les perfections, autant que les bornes de mon esprit m'ont permis d'en embrasser l'étendue infinie. Je me suis efforcé de m'élever jusqu'à la vérité, de la connaître aussi parfaitement que possible, et, s'il m'était échappé quelque chose d'indigne de toi, fais-le moi connaître afin que je puisse l'effacer. Ne me suis-je point laissé aller aux séductions de la présomption, en présence de la beauté admirable de tes œuvres ? N'ai-je pas cherché ma gloire propre parmi les hommes, en élevant ce monument qui ne devait être consacré qu'à ta gloire ? Oh ! s'il en était ainsi, reçois-moi dans ta clémence et dans ta miséricorde, et accorde-moi cette grâce : que l'œuvre que je viens d'achever soit à jamais impuissante à produire le mal, mais qu'elle contribue à ta glorification et au salut des âmes. »

M. SÉROL.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Antonin Eymieu : *Le Naturalisme devant la science.* Un vol. in-16 de XI-365 p. Paris, PERRIN. 1911.

Le livre que nous offre M. Eymieu comprend un ensemble de conférences prononcées à Marseille devant un auditoire d'hommes. Dans sa préface, l'auteur a soin de prévoir l'objection en avouant que son ouvrage garde la trace de ses origines et que son défaut le plus grave est le ton oratoire qui l'imprègne. Ceci dit, et si l'on ajoute que, poussé par son public, M. Eymieu se laisse parfois aller à charger ses adversaires de méfaits qu'ils n'ont peut-être pas commis ou à leur prêter des arguments un peu sommaires, nous en aurons fini avec les très légères critiques qu'on peut adresser à son livre.

Dans l'ensemble, cet ouvrage est très remarquable par son ordre, son plan et sa présentation. S'il n'apporte rien de neuf à la vieille critique contre le naturalisme, du moins, présente-t-il les objections courantes avec clarté. C'est pourquoi je le tiens pour un excellent ouvrage de vulgarisation et d'apologétique à l'usage des gens du monde.

M. Eymieu définit à merveille le naturalisme « un système de philosophie qui prétend s'appuyer sur la nature pour nous offrir une interprétation de l'univers diamétralement opposée au catholicisme ». Il n'a pas de peine à montrer que ce que le naturalisme entend par science est généralement le contraire de la véritable science. Le naturalisme par ses observations hasardeuses, ses déductions illogiques, son esprit de défense, a faussé toute réalité. M. Eymieu le convainc d'erreur à propos de l'instinct, de la conscience, de la vie, de l'origine de l'univers, de la destinée de l'homme, bref, au sujet de chacune des thèses chères à ce système. En un dernier chapitre, l'auteur ausculte la morale du naturalisme et montre la fausseté comme les dangers de cette éthique sans Dieu. Sa conclusion s'impose : « Ce n'est pas la science qui a fait faillite, c'est le naturalisme. »

T. V.

Paul Gaultier : *La Pensée contemporaine. Les grands problèmes.* Un vol. in-16 de VIII-312 pages. HACHETTE, Paris, 1911.

« J'ai pris prétexte, dit l'auteur, de quelques-uns des travaux les plus marquants de notre époque pour étudier les principaux problèmes qui se présentent aujourd'hui avec plus d'acuité que jamais. » De fait le livre de M. Paul Gaultier est une précieuse contribution à l'histoire de la pensée dans la seconde moitié du XIXe siècle. S'adressant non seulement aux initiés, mais au grand public instruit et qui entend se tenir au courant des problèmes contemporains, l'auteur résume les travaux de notoires penseurs, les discute après les avoir exposés et nous donne son avis sur l'état des questions philosophiques à l'ordre du jour.

C'est ainsi que reprenant les travaux de M. Poincaré, M. Gaultier nous entretient de la valeur de la science. On sait assez ici quelles discussions suscitèrent les livres de MM. Le Roy, Milhaud, Duhem, etc. Est-il vrai que la science soit fondée sur des conventions et que les lois ne soient qu'une série d'abstractions commodes pour interpréter le réel ? M. Gaultier pèse les arguments et prend en partie la défense de l'intellectualisme. Il nous initie aux querelles entre philosophes à propos de la réalité du monde sensible et donne raison à M. Bergson. Après des vues subtiles sur la vie psychique et l'importance donnée de nos jours au sentiment sur le primat de la raison, M. Gaultier montre combien le concept de liberté obtient de partisans à mesure que les analyses psychologiques de l'action se précisent. Il n'est pas jusqu'à l'action même qui n'ait trouvé de hardis défenseurs et qui n'ait donné l'occasion de systèmes riches en dynamisme, telles les théories de M. Blondel et celles connues sous le nom de pragmatisme.

M. Gaultier nous montre tout cela avec clarté et simplicité. Son livre, résultat de nombreuses lectures, est une sorte d'enquête très avertie sur l'évolution de la philosophie contemporaine.

T. de VISAN.

Harald Höffding : *La Pensée Humaine ; ses formes et ses problèmes.* Traduit du danois par J. DE COUSSANGES, un vol. in-8° de 396 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, ALCAN, 1911.

On peut considérer l'important ouvrage d'Höffding dont M. de Coussanges offre aujourd'hui la traduction au public français, comme le complément et la base des autres travaux d'histoire de la philoso-

phie, de psychologie, de morale, etc... du célèbre professeur de l'Université de Copenhague. La *Pensée Humaine* complète les ouvrages antérieurs, en dégageant leurs résultats les plus généraux ; elle leur sert de base en remontant jusqu'aux principes qui les fondent et dont l'influence plus ou moins consciente a guidé l'auteur dans ses recherches. C'est, en somme, un traité de métaphysique qui part de la considération du fonctionnement de la pensée (première partie) et de son histoire (deuxième partie) pour édifier une théorie des catégories (troisième partie). La quatrième et dernière partie est consacrée à l'examen des « problèmes de la pensée » qui sont : la théorie de la connaissance, la théorie du monde, et la *Werttheorie*. Nous ne pouvons songer à étudier en détail les chapitres, souvent très denses, de cet ouvrage : nous nous contenterons d'en signaler les principaux caractères et les articulations essentielles.

La pensée n'est pas la réalité, mais elle est une réalité ; et une réalité vivante, qui se développe et qui s'adapte à la réalité universelle pour la saisir et la connaître. Ce n'est pas dans une intuition pure, non intellectuelle, qu'il faut chercher la connaissance véritable du réel ; mais il est juste de reconnaître que l'intuitionnisme contemporain fait une vigoureuse critique de l'intellectualisme. Ses objections portent contre une conception étroite et incomplète de l'intelligence ; le réel est individuel tandis que le concept est général et abstrait. Mais la pensée ne se confond pas plus avec les concepts généraux qu'elle forme que l'ouvrier ne se confond avec l'outil qu'il a façonné et dont il se sert. La pensée est un perpétuel travail, elle utilise, pour ce faire, des formes fondamentales ou catégories, qui apparaissent à des moments différents et qui expriment les exigences des sujets. On passe des catégories les plus simples aux catégories plus riches de contenu (mais d'extension moindre) parce que le travail de la pensée fait apparaître des sujets ou des éléments que les premières formes ne peuvent satisfaire. D'une façon générale, la pensée a pour fonction, soit de se représenter comme discontinu ce qui est donné comme continu, soit l'inverse. Parmi les catégories, les unes sont formelles (identité, différence, etc...), les autres réelles (catégories applicables à la distinction de temps; v. g. causalité). D'autres enfin idéales, ou relatives à la valeur (valeurs immédiates et médiates, intellectuelles, esthétiques, etc...) Ces catégories sont des guides à la pensée ; elles nous permettent de sérier les objets auxquels le travail de la pensée aboutit. Mais ce travail est incessant et la connaissance reste « ouverte », ne peut jamais devenir un système fermé ; cela résulte du fait de l'évolution, et l'élaboration d'un système des catégories ne

suffit pas à résoudre le problème épistémologique. Les problèmes de la pensée sous leur triple forme, — problème du rapport de notre connaissance avec le réel, — problème d'une *Weltanschauung*, — problème des valeurs et de leurs rapports entre elles (morale) ou avec la réalité (religion), — se posent alors. Ces problèmes ne comportent d'ailleurs aucune solution dogmatique. L'attitude du philosophe doit rester critique. Il convient de remarquer en outre que plus la pensée progresse et tend vers ses limites, plus elle prend un caractère subjectif et personnel.

C'est principalement sur l'activité de la pensée qu'insiste M. Höffding. « La pensée est une partie de l'existence qui, s'appuyant sur ses hypothèses, cherche à se faire une image de l'existence dont elle est un des membres » (p. 266). Elle est énergie, travail et action. C'est à un dynamisme intellectuel, inspiré de Spinoza, — d'un Spinoza qui aurait lu les évolutionnistes, — que M. Höffding aboutit.

D.

II. — MORALE

Mgr Chollet : *Les Enfants. Questions du temps présent.* Un vol. in-16 de 215 pages. Paris, Lethielleux, 1911.

Enfin, voici un livre doctrinal, d'une doctrine sûre, claire, méthodique. Depuis si longtemps, nous sommes envahis par des ouvrages dans lesquels l'idée fuit, imprécise, miroitante, protéiforme, irritante même, sous le mot fastueux, obscur, avec des visées de rigueur scientifique absolument injustifiées. Les choses en sont venues au point qu'on doit de la reconnaissance aux auteurs, hélas ! trop peu nombreux, qui savent parler net, et faire ainsi retour aux traditions de belle clarté et de belle ordonnance qui constituèrent toujours le génie de notre langue.

Mgr Chollet, évêque de Verdun, est un de ces auteurs.

Au surplus, une approbation lui est venue tout récemment, partie de si haut et si laudative, qu'il nous serait mal séant d'insister et sur l'orthodoxie de la pensée et sur les mérites de la forme (1).

Les quelques documents qui composent l'ouvrage : études personnelles, lettres pastorales, décrets romains, se présentent dans l'ordre chronologique et circonstanciel (sauf peut-être les études explicatives du début).

(1) Lettre du Cardinal Merry del Val à l'auteur.

A qui sont les enfants? Quelle est au juste leur responsabilité dans la double question de l'école et de la Première Communion?

A qui sont les enfants? A Dieu d'abord. A leurs parents ensuite, qui, en collaboration avec Dieu, leur donnent l'être et la vie.

L'Enfant est à ses parents : il est la chair de leur chair, le sang de leur sang. Il est la prolongation de leur être physique, et, dans une certaine mesure, de leur être moral. Rien n'est davantage aux parents. C'est, de la part de l'État, un attentat monstrueux, une sorte de piraterie, que de vouloir enlever aux parents l'autorité sur l'enfant.

Cette autorité est la propriété inaliénable des parents, bien qu'elle ne soit pas absolument discrétionnaire, — elle ne comprend pas le droit de vie et de mort par exemple ; — bien qu'elle n'aille pas sans contrôle, soit de la part de l'Église, soit même de la part de l'État.

Comme représentante des droits de Dieu, l'Eglise a le droit de surveillance sur l'éducation de cet enfant, né pour être son fidèle sur la terre, le concitoyen des anges dans l'immortalité. Les parents se rendraient coupables d'une criminelle négligence, d'un abominable abus de pouvoir, s'ils le laissaient ou s'ils lui faisaient manquer son éternelle destinée.

L'État n'a que le droit de protection et de direction en vue du mieux être matériel. C'est la pensée de saint Thomas : assurer l'ordre, provoquer et diriger le progrès matériel, la prospérité publique, voilà proprement le rôle de l'État. Doit-il se désintéresser du bien moral? Non, certes. Il doit favoriser le progrès moral, avec lequel le progrès matériel est en corrélation de stabilité et d'efficacité bienfaisante. Mais l'autorité civile n'est pas ici sur son terrain : elle risque de prendre le change, de courir les chimères, et c'est pourquoi elle doit obéir aux inspirations de l'autorité religieuse. Ainsi, en matière d'enseignement. — En toute hypothèse, le pouvoir civil ne doit jamais se substituer à la famille; par institution et par destination, la famille est antérieure à la société civile. Les familles diverses sont les cellules embryonnaires qui s'organisent en vue de constituer la grande société nationale. Leurs droits sont donc antérieurs aux droits de l'État, plus primordiaux. Les confisquer, c'est voler. Les parents ont le droit de former l'esprit et le cœur de leurs enfants comme ils l'entendent; pourvu que leur enseignement n'enveloppe rien de contraire aux bonnes mœurs et aux principes fondamentaux d'une société, l'État n'a le droit d'intervenir que pour aider les parents. On ne saurait admettre qu'il soit « l'unique maître d'école, en attendant qu'il soit l'unique industriel, l'unique commer-

çant et que, par l'établissement de tous les monopoles, il s'érige en Divinité qui nie le Dieu du ciel et dévore les citoyens qu'il a cependant pour mission de conduire dans les voies de la prospérité matérielle..... (1) »

Revendiquer pour l'Etat le monopole de l'enseignement, c'est vouloir absorber dans la société civile la société religieuse et la société familiale, tentative anarchique et brigandage qui aboutit au Moloch collectiviste.

L'autorité paternelle, surtout en matière d'enseignement, ne saurait faire doute. Cette autorité a pourtant des limites. Quelles sont elles ? La loi morale et la volonté de Dieu, que les parents ne peuvent transgresser ou laisser transgresser.

Si cependant ils passent outre, l'enfant peut-il sans scrupule obéir ou suivre leur exemple ? Ici apparaît la question de la responsabilité infantile.

La responsabilité est la situation de l'être conscient et libre, par rapport à l'ordre donné par un supérieur légitime. En d'autres termes, « *être responsable*, écrit Mgr Chollet lui-même, c'est avoir à répondre d'une omission ou d'une commission ».

D'où trois éléments constitutifs dans ce concept : *activité, conscience, liberté* dont le développement suffisant fondera la responsabilité.

A quel âge précis l'enfant sera-t-il responsable ? Il est « impossible d'établir un calendrier, encore moins un horaire, avec l'indication du jour et de l'heure où tel sens et telle faculté doublent le cap de la conscience et de l'autonomie... (2) » et donc de la responsabilité.

Il peut sembler toutefois que les Anciens ne faisaient pas remonter assez haut l'âge de la responsabilité chez l'enfant. Serait-ce que les enfants, moins entourés, moins excités, et par là même moins précoces, ne s'éveillaient en effet que plus tard à la vie intellectuelle et morale ? C'est possible.

Quoi qu'il en soit, le vénérable auteur a raison, il paraît bien que de nos jours il ne faut pas différer tellement l'âge où l'enfant est responsable. On peut hâter, faire plus rapidement l'éducation de la responsabilité. La petite intelligence s'ouvre plus tôt, elle va plus vite. Et c'est pourquoi la responsabilité s'accusera plus tôt.

On convient aujourd'hui que, sauf exception, l'enfant peut être regardé comme responsable vers l'âge de 7 ans : responsabilité

(1) *Les Enfants*, p. 11.
(2) *Les Enfants*, p. 80.

commençante. La responsabilité complète n'apparaîtrait que plus tard, mais le plus souvent avant l'âge de puberté.

Dans ces conditions, comment en agir avec l'enfant, présumé responsable, en ce qui concerne les deux plus graves questions dans la vie de l'enfance contemporaine : l'obligation scolaire et l'âge de la Première Communion ?

Trois hypothèses concevables :

1° *Le confesseur et le curé sont d'accord avec les parents.*

Dans ce cas, l'éducation de la responsabilité pourra avancer très rapidement. L'action convergente de la famille et de l'autorité religieuse accélérera les résultats et rendra la préparation facile. L'enfant devra communier plus tôt : le précepte ecclésiastique de la communion annuelle s'imposera plus tôt d'une part. — D'autre part, on devra l'avertir également de l'obligation qui lui incombe de sauvegarder sa foi religieuse, et donc de ne pas lire des livres défendus et de ne pas fréquenter une école où sa croyance est en danger.

Les deux autorités réunies des parents et du confesseur auront assez facilement raison de l'influence du maître.

2° *Les parents sont indifférents, mais laissent toute liberté au catéchiste confesseur.*

La tâche sera plus épineuse, surtout si l'instituteur est délibérément hostile, s'il s'acharne contre la foi de l'enfant. On mettra plus de temps, beaucoup plus de temps peut-être. L'instituteur a malheureusement en main des armes redoutables : le livre, les punitions, les longues heures de classe. Dans nombre de cas, il ne sera peut-être pas facile de venir à bout d'une influence trop armée.

A la longue cependant, plus tôt peut-être qu'on ne le pense, — la vérité a une telle puissance de rayonnement, surtout dans l'âme toute neuve, innocente et loyale de l'enfant, — il n'est pas téméraire de compter que, le catéchisme et le confessionnal aidant, on remportera la victoire. — On comprend de reste, que, même en cas de non-obéissance à son curé sur ce point particulier, il est difficile de refuser l'absolution à l'enfant, pour autant que la prééminence de l'autorité religieuse fait doute pour lui. Et nous allons voir que le doute peut subsister longtemps dans son esprit.

3° *Imaginons que les parents vont se liguer avec le maître pour combattre l'influence religieuse.*

Le cas se complique singulièrement. Mgr l'Évêque de Verdun l'a bien vu. C'est le cas de « l'enfant qui croirait, par ignorance, que les préceptes de son père priment tous les autres et qu'il lui faut obéir aux ordres paternels de préférence à tous les autres. Il y aurait là

une ignorance excusante, au moins provisoirement. L'enfant est obligé de s'instruire sur ses devoirs en cas de conflit d'autorité, et surtout son directeur doit l'instruire, lui redresser la conscience et l'amener le plus tôt possible en l'état de droiture de jugement d'où résulte la responsabilité (1) ».

Le directeur doit répéter à l'enfant qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Il l'en persuadera même sans trop de difficultés. Il est facile de comprendre que Dieu a tous les droits. — Ce que cette intelligence, à peine sortie des langes, verra moins facilement, c'est que Dieu lui parle par la bouche de son curé ou le mandement de son évêque. Il y faut toute une démonstration préalable, ardue, pénible, étendue, qui englobe logiquement les preuves de l'existence de Dieu, de la divinité du Christ et de son Église, du mandat officiel de l'Évêque et du Curé. *Magnum opus!* Démonstration laborieuse, dont même les intelligences plus robustes n'ont raison qu'avec le temps, une réflexion plus mûrie et plus tardive.

Les querelles, les sophismes du maître et des parents épaissiront les ténèbres autour de la démonstration, autour des affirmations religieuses.

Ajoutez à cela qu'il n'est guère vraisemblable que l'enfant, même à douze ans, ait en son jugement la confiance nécessaire pour se croire capable de prononcer entre l'enseignement du prêtre et l'autre.

Comment supposer qu'un enfant de huit, dix, douze ans, arrivera à démêler les voix de l'erreur et les voix de la vérité dans ce concert discordant et démoralisant de négation et d'affirmation ? Et dès lors, comment lui refuser l'absolution ?.....

Est-ce que les difficultés ne vont pas ici plus loin que ne semble le dire Mgr Chollet ? Est-ce que de provisoire, ce que Sa Grandeur avait appelé *l'ignorance excusante,* ne risque pas de devenir définitive, du moins tant que l'enfant restera enfant ?

Mutatis mutandis, la solution est applicable, et à l'âge de la Première Communion et à l'étude des manuels condamnés.

Il paraît bien que l'on se trouve ici en présence de l'un des cas prévus par la Secrétairerie d'État comme justifiant une dérogation à la loi commune de la responsabilité de l'enfant.

Contrairement à certaines affirmations un peu hâtives et même à certaines dispositions un peu rigides, qui n'admettaient pas d'exceptions, Rome a reconnu qu'il pouvait exister des excuses légitimes :

(1) *Les Enfants,* p. 40.

ainsi l'absence d'école catholique pour l'enfant ; les plus fâcheuses conséquences pour les parents ; la disgrâce pour le maître.

Mais ces excuses ne sont valables qu'à la double condition d'éviter le scandale et de prendre toutes les mesures possibles pour neutraliser les funestes effets de ces études, et encore de se mettre en règle avec l'ordinaire en lui soumettant le cas pour obtenir les autorisations nécessaires.

C'est la doctrine même de Mgr Chollet.

On voit par ce bref exposé l'importance des questions soulevées et solutionnées par le docte Prélat. On ne peut guère contester que son livre ne marque un sérieux progrès dans l'étude de ces graves problèmes et dans la connaissance de la psychologie religieuse de l'enfant.

V.-L. Bernies.

III. — PSYCHOLOGIE

Georges Aimel : *La Jalousie sexuelle*. Un vol. in-8 de 115 p. Lons-le-Saunier. 1911.

L'auteur passe d'abord en revue diverses définitions de la jalousie. Celle proposée par Spinoza semble la plus satisfaisante : « La jalousie est le souci que l'on a de garder ce que l'on a acquis et d'en jouir seul. » Or la jalousie sexuelle est, de toutes les modalités de la jalousie proprement dite, la plus accusée, la plus nette, la plus dramatique, celle aussi du plus grand intérêt psychologique et social.

M. G. Aimel analyse donc la genèse et le processus de la jalousie sexuelle et parvient à cette définition : « La jalousie sexuelle est un sentiment généralement corrélatif à l'amour (sans que ce caractère, encore qu'il lui donne son intensité, soit constant), présentant souvent la forme passionnelle, et exprimant la crainte anxieuse de la trahison ou de l'abandon possibles d'un individu autour de l'image duquel nous avons groupé une série d'images tant sexuelles que diversement affectives et excitatrices du sentiment de la personnalité, et auquel nous attribuons une valeur unique en vue de la satisfaction des tendances correspondantes. »

Restait à illustrer cette définition un peu longue et à marquer les divers aspects de la jalousie sexuelle. M. Aimel n'y a pas manqué. Il suit les manifestations de la jalousie avec ses principales modalités dans la vie humaine et jusque dans la vie animale. Il prouve avec finesse qu'il n'y a pas de jalousie sexuelle animale, mais simplement

instinct de combat sexuel. La véritable jalousie est la jalousie humaine et revêt la forme de la passion. S'inspirant de nombreuses observations littéraires, l'auteur nous fait assister à l'évolution de la passion jalouse dans divers tempéraments. Il s'appuie sur l'expérience des cliniciens pour dénombrer ses formes pathologiques. Sa conclusion s'intitule : « La jalousie dans la vie morale ». M. Aimel usant de sa distinction établie entre le sentiment jaloux et la passion jalouse, montre que le rôle du premier est de maintenir la monogamie, alors que la passion jalouse est essentiellement mauvaise au regard de l'éthique.

Ce livre curieux, plein de détails précieux et de subtiles analyses de sentiments, fait honneur au psychologue qui l'écrivit.

T. de Visan.

IV. — SOCIOLOGIE

Ch. Calippe : *Tendances sociales des catholiques libéraux au XIXe siècle.* Un vol. in-16 de 302 pages. Paris, Bloud, 1911.

L'auteur dans cette étude, d'une documentation précise et riche, nous fait suivre le développement catholique des idées sociales dans les consciences libérales, au XIXe siècle. Toutes ces biographies sont groupées par ordre : chefs de file — modérateurs — économistes — hommes d'œuvres — disciples — enfin ceux des contemporains qui, sans suivre la même voie, arrivèrent à un but semblable.

Lacordaire, le premier des chefs de file, au dire de Montalembert « le plus pur des démocrates », ne fut ni républicain, ni monarchiste, servant avant tout la cause de l'Église et de la liberté. Lui, qui vint à la foi chrétienne par la foi sociale, voudrait que tous en fissent autant. Il lui semble impossible qu'on ne voie pas, dans la nécessité d'une société, la nécessité d'une religion. Car, sans la foi, la société s'étiole et meurt. L'individualisme est un état faux et stérile : l'homme, quel qu'il soit, a besoin de son semblable ; et qui réglera les rapports mutuels, sinon la loi religieuse ?

La liberté individuelle pure et simple apparaît à Lacordaire comme un danger et un piège. Car la liberté ainsi entendue proclame les droits et oublie les devoirs. « Écrivez donc, Messieurs, dit-il, si vous voulez fonder de durables institutions, écrivez au-dessus du mot liberté, celui d'obéissance, au-dessus du mot égalité, celui de hiérarchie, au-dessus du mot fraternité, le mot de vénération, au-dessus du symbole auguste des droits, le symbole divin des

devoirs. » Il proclame qu'entre le fort et le faible, le patron et l'ouvrier, « c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit ». Le régime de la liberté absolue sans celui de moralité égale devient forcément le règne du plus fort. La sécurité dans la liberté ne sera donnée que par une loi sage et plus encore par la religion, vraie école d'union et de paix.

Cette pensée chrétienne se retrouve également chez Montalembert. L'individualisme, pour lui aussi, est le mal de notre temps. L'homme n'a pas le droit de se considérer comme libre vis-à-vis de son semblable. La liberté lui sera une charge plus grande, une contrainte plus forte ; car, avec des droits il n'ignore pas qu'il prend des devoirs. Les charges du riche sont nombreuses. Les heureux du monde doivent porter un remède aux maux nombreux apportés par le machinisme moderne. A qui donc incombent les responsabilités ? aux catholiques. A eux de gagner l'opinion pour des lois justes, puisque c'est le suffrage du nombre qui dirige. Montalembert ne leur permet pas de négliger un seul moyen de salut, il revendique pour eux tous les droits : liberté d'associations, de presse, de travail. Et c'est là comme toujours pour de nouveaux devoirs. La liberté est une arme à mettre au service de l'Église et des faibles.

Et ce rôle social, qui l'a mieux compris que l'abbé Gerbet, l'ami, le conseiller calme et conciliant de Lamennais ? Écrivain mystique, il n'oublie pas son but et développe en toute chose le sens social des dogmes. La religion est la source du perfectionnement des peuples et la vraie loi des sociétés. Il veut donc que l'idée chrétienne reconquière les âmes. Tenant compte de tous les besoins nouveaux, comme un esprit d'union et de charité, il s'opposera à l'égoïsme agressif des individualistes.

Le second des modérateurs, Foisset, qui fut un légitimiste ardent, voyant crouler le trône de Charles X, abandonna la politique pour la religion. Il est avant tout catholique, mais catholique social. Il n'a qu'un mot : « Les dynasties passent, l'Église reste. » Sous tous les règnes, il servira donc l'Église, demeurant fidèle à son idéal de liberté, « à mesure que sa pensée devient plus exclusivement religieuse, il se rapproche des pauvres et des petits ». « Ne soyons pas comme ceux qui n'ont rien appris, rien oublié, dit-il, nous avons appris qu'il y a dans le peuple des souffrances plus profondes, des misères plus grandes que nous ne savions. » L'indifférence de ses contemporains lui arrache des plaintes éloquentes : « Oh ! si nous étions vraiment chrétiens ! si nous avions l'esprit de sacrifice, si nous aimions les petits malgré leurs passions, leur ignorance, leur haine

forcenée contre nous ! si nous nous occupions d'eux, si nous nous donnions à eux pour l'amour de Dieu ! »

Cette préoccupation fut aussi celle de Charles de Coux, l'économiste de l'*Avenir*. Il eut la gloire de faire chrétienne une science qui ne l'était plus, une science qui, abandonnée aux incroyants, s'était complètement libérée de tout souci moral, ayant fait de la fortune de quelques-uns l'unique but du labeur de tous. Sa foi un instant endormie se réveille ; et c'est encore, comme Lacordaire, une raison sociale qui le rapproche de l'Église. Il aperçoit dans les conséquences pratiques du Christianisme le plus admirable système d'économie sociale qui ait été donné au monde. L'individualisme est l'ennemi à combattre. La religion qui partout entre en lutte avec l'intérêt individuel doit le vaincre pour le salut de la société. Le moyen de succès est donc encore l'association, l'association du riche avec le pauvre, le riche allant au pauvre pour l'aider et le secourir. La démocratie est une force qu'il ne faut pas repousser, mais gagner à l'Église.

Villeneuve-Bargemont, économiste aussi, reprend la même thèse. Il trouve les principes d'économie sociale où l'antiquité puisa ses lois justes, dans les leçons de la Bible. Toute la morale des peuples est contenue dans le Décalogue. Mais de même que l'observation de ces lois amène le bonheur des sociétés, la transgression en apporte la ruine. C'est pourquoi, dans son « Livre des affligés », il fournit « le véritable musée des souffrances humaines » causées par l'entassement dans les villes et la modicité des salaires, il signala l'indifférence des magistrats et des entrepreneurs devant ces affreuses misères.

Ce sont ces souffrances du peuple que les hommes d'œuvres ont tenté de soulager. Ils ont plus particulièrement vécu cette charité dont les écrivains ont parlé. Le plus illustre est Frédéric Ozanam. C'est un apôtre résolu du catholicisme social. Il veut aussi vaincre l'individualisme par l'association libre. La vie de François d'Assise réalise un modèle à suivre : aller au peuple avec un cœur fraternel pour l'aider et le servir. Tous les moyens concourent pour ce but : écoles, patronages, cours d'adultes, tout doit mener le peuple à Dieu.

Armand de Melun ne fit aussi, durant une longue carrière de 79 ans, que s'occuper des humbles et des petits. Sous tous les régimes, il se fit l'avocat des pauvres auprès des riches et des puissants. La politique n'eut pour lui qu'une importance secondaire. La question sociale prime tout, et la façon de la résoudre, c'est encore et toujours la même vertu chrétienne, la charité.

Les idées sociales étaient à tel point répandues qu'elles devaient avoir leur retentissement nécessaire jusque dans les œuvres de pure littérature. Un romancier, Balzac, s'en fit l'écho. Son œuvre est vaste, et telle qu'on ne peut guère en recommander la lecture. Mais il prétend défendre cette thèse que « pour les individus comme pour les peuples, le Christianisme est à l'heure présente la condition unique de santé et de guérison ». Dans plusieurs de ses romans, il développe ce système : l'amélioration de la masse doit venir par l'effort patient et dévoué d'une élite.

Lamartine plus que tout autre était désigné pour aimer et répandre ces idées. Son attitude politique fut aussi démocratique que possible. Il rêva plus que personne d'un avenir idéal. Pour lui, le salut viendra du socialisme, mais son socialisme à lui : c'est la charité. Il fonde de grandes espérances sur la liberté de la presse.

Berryer doit être cité aussi.

La synthèse maintenant, c'est le P. Gratry qui la donne. Pour lui aussi, c'est à la charité qu'il appartient d'améliorer le monde. Que celui qui a donne à celui qui n'a pas. La foi, la vertu, le talent, l'argent, que tout soit mis au service du peuple, car c'est lui qui en a le plus besoin. Il appartient aux catholiques de fournir à la foule le pain du corps comme celui de l'âme. Il faut qu'ils nourrissent le corps mystique du Christ dans chacun de ses membres. Pour entretenir la vie morale, qu'ils allègent le poids des souffrances physiques puisque « la misère est créatrice de vices ». Le salut de la société se fera par l'invasion des barbares, mais des barbares convertis, la démocratie chrétienne venant apporter à l'Église la sève vitale de ses énergies neuves. « L'usage fraternel de la richesse, dit-il, consiste à ne plus souffrir désormais qu'il y ait parmi nous un seul mendiant, un seul indigent... un seul esprit sans instruction et sans lumière, ni un seul cœur sans espérance, ni une seule âme sans Dieu ; et cela dans notre patrie, puis dans le monde entier. »

E. Muller.

R. P. A. Belliot, O. F. M. : *Manuel de Sociologie catholique.* Un vol. in-8° de 690 pages. Paris, Lethielleux.

Le R. P. Belliot a divisé son travail en trois parties : histoire, théorie, pratique de la question sociale.

Dans la première partie, il s'applique à donner une idée de ce que furent les régimes de la propriété et du travail aux divers âges du monde et dans les divers pays. Dans la seconde, il aborde un certain

nombre de problèmes se rapportant à la propriété, au capital, au travail et à sa rémunération, aux théories des multiples écoles sociales aujourd'hui existantes. Enfin dans la troisième, il se propose de traiter du malaise social, de ses causes, de ses effets et de ses remèdes, en entrant dans une foule de détails et en apportant quelques indications sur les diverses œuvres tentées jusqu'ici pour améliorer le sort de la classe ouvrière.

Ce livre, qui suppose beaucoup de lecture, touche à une infinité de questions, même à des questions qui n'ont qu'un très lointain caractère social. Il perd nécessairement en profondeur ce qu'il gagne en étendue. Les points abordés sont si nombreux que, même dans un volume très épais et très compact, ils ne peuvent être qu'indiqués et effleurés. L'auteur eût été mieux inspiré, croyons-nous, en circonscrivant son sujet, en l'enfermant dans les limites classiques et en ne retenant que les problèmes les plus importants. Cela lui eût permis de serrer de plus près son sujet et d'en donner une idée à la fois plus complète et plus nette. Le lecteur est exposé à se perdre au milieu d'une infinité de divisions et de subdivisions portant des titres parfois bien artificiels. Il désirerait plus de synthèse ; l'extrême émiettement des matières le fatigue à la longue ; il cherche le fil qui relie les diverses parties et ne le trouve pas. L'ouvrage peut être une mine utile à consulter, mais ce n'est pas un *manuel;* du manuel il n'a ni l'ordre, ni la précision, ni la sérénité, ni l'enchaînement, il n'en a que la brièveté et la sécheresse.

On préférerait que l'auteur s'étende moins sur le maçonnisme, le satanisme, le règne des Juifs, et qu'il parle un peu plus longuement, du redoutable mouvement syndicaliste, du contrat de travail et des théories de l'école sociale catholique sur le juste salaire. La dernière partie du volume, — et cette partie comprend à peu près la moitié de l'ouvrage, — n'appartient que de loin à la sociologie, elle forme comme un répertoire détaillé des œuvres sociales.

Le P. Belliot n'appartient à aucune des écoles sociales catholiques ; il fait preuve de beaucoup d'indépendance et d'un grand éclectisme, tout en ayant une tendance marquée à aller au conservantisme extrême. Parfois, comme lorsqu'il parle du profit, il ne donne pas aux termes classiques la signification qu'ils ont en économie politique, ce qui peut prêter à des confusions et à des obscurités.

Certaines de ses théories appelleraient des réserves. Nous ne citerons que ce qu'il dit du prêt à intérêt dont il fait *causa et radix omnium malorum.* Il n'accepte aucun des titres admis par les théologiens et aucune des raisons apportées par les économistes pour

autoriser la perception d'un équitable intérêt. « Quoi qu'il en soit, dit-il, il y a une remarque générale à faire relativement à tous ces titres extrinsèques. C'est qu'ils sont au fond insuffisants comme bases de l'intérêt et qu'ils lui constituent souvent plutôt des prétextes que des motifs. » Il ne reconnaît pas de productivité formelle de l'argent, tout ce qu'il accorde c'est une productivité apparente : l'argent est essentiellement stérile. « La productivité formelle du capital ne fournit aucune base à l'intérêt de l'argent parce qu'elle n'existe pas. La productivité virtuelle du capital ne fournit à l'intérêt qu'une base insuffisante parce qu'elle n'existe pas toujours et parce que, lorsqu'elle existe, elle ne suffit jamais à motiver et à justifier l'intérêt tel qu'il est exigé habituellement, parce qu'étant conventionnelle, éventuelle, accidentelle, aléatoire, variable et périssable, elle ne peut légitimement donner lieu à un intérêt, autrement dit à un prix tout à fait différent d'elle-même, c'est-à-dire fixe, certain, invariable, régulier et indéfini, comme celui qu'on a coutume de stipuler présentement. » La fécondité de l'argent et des moyens de production qu'on se procure avec l'argent, dans l'état où se trouve actuellement l'industrie, n'est pas une fécondité « accidentelle, conventionnelle, éventuelle, aléatoire, variable et périssable » ; elle est fécondité *sui generis*, si on veut ; mais fécondité réelle et véritable. Jadis l'argent était stérile parce que la possibilité de le faire fructifier manquait. Il en est tout autrement aujourd'hui et c'est ce qui explique le changement si profond qui s'est produit dans la législation de l'Église. Ce changement ne constitue pas un abandon des anciennes doctrines, il constitue simplement une adaptation de principes immuables à des temps différents et à des conditions nouvelles. Sans cela, cette transformation serait inexplicable ; elle constituerait une faiblesse impossible à légitimer, puisqu'elle ne serait qu'une concession coupable arrachée par la force des circonstances. Quoi qu'en dise l'auteur, il n'est pas dans les habitudes de l'Église « d'accepter en fait ce qu'elle condamne en droit ».

Quelques autres points prêteraient à des observations semblables, cela n'empêche pas que le livre du P. Belliot ne puisse être très utile à ceux qui veulent s'initier aux questions sociales. On y trouvera une foule de détails et de renseignements qui dispenseront de recherches, souvent longues et difficiles, ceux qui ne désirent que des notions sommaires ou manquent d'ouvrages spéciaux. Sa place est indiquée dans la bibliothèque des Conférences d'Œuvres et des Cercles d'Études.

L. G.

B. Gaudeau : *La Fausse Démocratie et le Droit naturel.* 1 vol. in-8° raisin de 136 pages. Paris, Bureaux de la *Foi Catholique*, 1911.

Cet ouvrage est un commentaire de l'Encyclique sur le Sillon. Le Directeur de la *Foi catholique* signale les erreurs principales du *Sillon :* fausses notions de l'autorité, de la liberté, de l'obéissance, de la justice, de l'égalité, de la fraternité, de la dignité humaine.

M. Gaudeau indique les erreurs du *Sillon* dans sa conduite pratique. Ce sont des habitudes d'égalitarisme, supprimant toute hiérarchie. C'est l'explication des manquements disciplinaires chez certains clercs sillonnistes.

Il faut regretter que le Sillon inféode sa religion à un parti politique. On signale le faux mysticisme du Sillon. N'y a-t-il pas là une déformation de l'Évangile et du caractère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ?

Pie X, dans sa lettre, rappelle quelques vérités trop oubliées de certains jeunes ecclésiastiques ou laïques. Les voici : La question sociale et la science sociale ne sont pas nées d'hier. De tout temps, l'Église et l'État, heureusement concertés, ont suscité dans ce but des organisations fécondes. L'Église n'a jamais trahi le bonheur du peuple par des alliances compromettantes. L'Église n'a pas à se dégager du passé.

« Il suffit à l'Église de reprendre avec le concours des vrais ouvriers de la restauration sociale, les organismes brisés par la Révolution et de les adapter, dans le même esprit chrétien qui les a inspirés, au nouveau milieu créé par l'évolution matérielle de la société contemporaine. »

M. le Chanoine Gaudeau dit justement que ce serait une grave erreur de donner à ce programme une signification politique. « Il est en effet tracé pour toutes les nations, et il reste dans le plan strictement religieux. »

La Révolution est considérée ici uniquement dans les doctrines philosophiques, sociales et religieuses, et qui s'appliquent à tous les peuples.

Les organismes brisés, qu'il s'agit de reprendre et d'adapter, ce sont exclusivement des organes socio-religieux ou envisagés uniquement comme tels.

Il ne faut pas greffer la politique sur ces enseignements de Pie X. Le Directeur de la *Foi catholique* fait cette remarque très juste : « La doctrine de la Lettre pontificale et la doctrine que devront enseigner en tant que prêtres et partant au nom de l'Église, les ecclésiastiques

chargés des œuvres sociales, reste donc et doit rester totalement en dehors de la question politique. » C'est parler d'or. Nul doute que les démocrates ne tirent profit de cet avertissement. Mais M. le Chanoine Gaudeau souhaitera avec nous que, du côté diamétralement opposé au *Sillon*, on fasse un sérieux examen de conscience et qu'on prenne des résolutions énergiques. Ceux-là se souviendront que l'unique dogme social n'est pas celui de l'évolution démocratique universelle. Ceux-ci n'oublieront jamais que l'autel n'est pas et ne doit jamais être un marchepied.

H. G.

V. — PÉDAGOGIE

Léopold Fonck : *Le travail scientifique*. École, pratique. — Adapté de l'allemand par J. Bourg et A. Decisier. Un vol. in-16 de 243 pages. Paris, Beauchesne, 1911.

Par travail scientifique, l'auteur entend : « Tout travail approfondi sur un point particulier, dans le but de faire avancer la recherche. » Or ce travail, nécessaire aujourd'hui au théologien et au philosophe comme à l'historien et au philologue, ne s'improvise pas. Il exige une formation. Où apprendre la méthode et la pratique de ce travail? Dans l'école scientifique. Le professeur Fonck l'appelle, du terme allemand, séminaire. Que sera ce séminaire? En quoi consistera le rôle du maître? Comment le séminaire sera-t-il organisé pour la bibliothèque, l'outillage matériel?... Quels exercices s'y feront? Quels travaux pourront en publier les membres? La première partie traite toutes ces questions. La seconde partie étudie ce que sera la pratique du travail scientifique : choix du sujet ; labeur de documentation ; science, intelligence et critique des sources ; questions de détail sur la rédaction, les citations, etc... Les derniers chapitres sont consacrés à la publication. Que doit être le manuscrit? Comment choisir l'éditeur et quelles questions régler avec lui? etc...

Dans ce petit livre, les débutants, tous ceux qui aspirent au travail scientifique, trouveront d'abord beaucoup de conseils pratiques, d'industries éprouvées par l'expérience, tout un ensemble de procédés qui leur éviteront bien des pertes de temps et de vains efforts. Signalons à ce point de vue les pages sur : la bibliothèque et son catalogue (21 à 33), les notes (89 à 93), le manuscrit (158 à 162), la correction des épreuves (175 à 181). Le *Travail scientifique* sera encore plus utile par la masse d'idées fécondes qu'il soulève, sans peut-être les développer assez. Indiquons entre autres le chapitre

sur la Lecture et celui sur la Critique des Sources. Le professeur Fonck indique les difficultés que devra vaincre l'apprenti ; il souligne certains défauts plus actuels, par exemple la vulgarisation mal comprise (p. 55 à 58), la tendance à remplacer le travail personnel sur les sources par la lecture superficielle de la littérature d'un sujet. Et il donne de suite les remèdes : se mettre à l'école scientifique, y acquérir la méthode, développer en soi le sain esprit critique.

Cet ouvrage sera plus profitable encore en France. C'est pour cela qu'il faut féliciter les traducteurs d'avoir adapté plutôt que traduit, d'avoir ajouté en notes beaucoup de références à des travaux français. Espérons que cette lecture aidera à faire disparaître cette indépendance exagérée qui risque de nous confiner dans la médiocrité. La leçon qui s'en dégage, en effet, c'est que le travail scientifique exige aujourd'hui la collaboration de plusieurs à une même tâche et par suite un peu d'abnégation intellectuelle.

Jean Rimaud.

VI. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

R. P. M. Fernandez Garcia. — *Lexicon Scholasticum, philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a Beato Joanne Duns Scoto exponuntur et declarantur.* Un vol. in-4° de 1055 pages. Quaracchi. 1910.

Ce fort volume in-4° de 1055 pages nous est donné comme le résumé du fameux *Promptuarium scotisticum de Varesius*. L'ouvrage est de nature à intéresser ceux qui, ne disposant pas de loisirs suffisants pour compulser les lourds *in-folios* de Wadding ou l'interminable série d'in-4° de l'édition Vivès, ont à cœur de contrôler les jugements précipités que les auteurs contemporains hasardent trop facilement, sans information préalable, au détriment de la « pensée authentique » du vénérable Duns Scot. Le dictionnaire du P. Fernandez ne saurait, sans doute, dispenser ceux qui veulent approfondir Scot, du recours au texte original. Mais parce qu'il ne renferme pas un mot, qui ne soit de Scot, vu la multiplicité des questions qu'il soulève et l'abondance des textes rapportés, en raison surtout de l'annotation scrupuleuse des *œuvres originales* d'où ces textes sont extraits avec renvoi aux endroits parallèles, il doit faciliter énormément l'utilisation de l'œuvre intégrale du Subtil, tout au moins dans les questions d'ordre philosophique et théologique. Il se recommande plus spécialement à nos professeurs de grands séminaires et à tous nos auteurs néo-scolastiques, désireux de comparer la doctrine de

saint Thomas à l'enseignement postérieur de Duns Scot. Dans la plupart des cas, il suffira pour rectifier les méprises courantes.

Le dictionnaire scotiste du P. Fernandez comprend, en plus de l'introduction (Vie et œuvres de Duns Scot) : 1° *la grammaire spéculative,* ou *tractatus de modis significandi.* Dans cet opuscule, tout entier du Subtil, Duns Scot fait œuvre de *grammairien,* plutôt que de *logicien.* — 2° La seconde partie *distinctiones* constitue une riche mine, où l'on retrouve dans *l'ordre alphabétique* l'ensemble des questions, qui constituent un véritable dictionnaire philosophico-théologique. « Distinguer, a dit quelqu'un, c'est définir. » Définir, c'est instruire. C'est ce que fait Scot, dans cette seconde partie, de beaucoup la plus riche, la plus considérable et la plus utile du *lexicon.* Elle suppose une profonde connaissance de toute l'œuvre du Subtil. Et, à ce titre, le P. Fernandez a droit à notre reconnaissance. — 3° La troisième partie : *effata,* explique par le même procédé, c'est-à-dire en cédant la parole à Scot, les adages les plus usités au sein de l'École, comme ceux-ci : *Contradictoria nec simul vera, nec simul falsa esse possunt; a contradictorio ad contradictorium nunquam est transitus sine mutatione*, etc., etc. Le *lexicon* complet est mis en vente au prix net de 24 francs. Bien que ce soit un travail des plus consciencieux, et encore qu'il soit possible de reconstituer avec ses matériaux les questions fondamentales de la philosophie et du dogme, le *lexicon* ne saurait remplacer, pour tous, l'étude du texte original. Aussi le P. Fernandez a-t-il déjà entrepris de rééditer les *sententiales* d'Oxford et de Paris. Les « amis » de Scot applaudissent à ce nouveau travail. Mais ils attendent impatiemment des éditeurs de Quaracchi, à l'honneur de Scot, un monument comparable à la belle édition des œuvres de saint Bonaventure. Ils aideront ainsi à la renaissance totale de la Grande Scolastique à son apogée.

S. Belmond.

Marianus Fernandez Garcia, O. F. M. — *Beati J. Duns Scoti Quæstiones disputatæ de rerum Principio ; — Tractatus de primo rerum principio. — Novis curis edidit.* Un vol. in-8° de 724 pages. Quaracchi, 1910.

Le R. P. Fernandez offre aux studieux le texte original de *deux traités* de Scot, les plus connus et les plus souvent cités par les auteurs qui se réclament de lui. L'éditeur a quelque peu modifié la distribution par articles et par paragraphes. Il serait difficile de donner, dans une rapide analyse, une idée exacte des « *quæstiones disputatæ* » et du « *tractatus* ». Ce dernier se réfère strictement aux questions fon-

damentales de la théodicée : connaissance de Dieu, preuves d'existence, primauté ou transcendance de l'Être divin, simplicité, infinité et intellectualité de l'*Ens Primum*. — Les *quæstiones disputatæ* greffent, autour du même thème, un ensemble de problèmes relatifs à l'âme, à la connaissance, à l'origine et à la nature des êtres. Duns Scot y est d'un abord facile. Rabelais, qui a inventé les « *barbouillamenta Scoti* », avait l'esprit hanté de trop d'obscénités, pour oser affronter ces claires et profondes spéculations. J'ajoute que Duns Scot y fait large la part, autant du cœur, que de l'esprit.

S. Belmond.

Josiah Royce. — *William James and other Essays on the Philosophy of Life;* un vol. petit in-8° de 298 pages. New-York, The Macmillan Company, 1911.

M. Josiah Royce, professeur d'histoire de la Philosophie à l'Université Harvard, a réuni dans ce volume un certain nombre d'essais dont la signification ne peut être bien comprise que si l'on se reporte aux ouvrages plus techniques où l'auteur a exposé sa métaphysique. L'idéalisme de Royce n'est d'ailleurs pas inconnu en France ; en 1907, M. Robet a exposé aux lecteurs de la *Revue Philosophique,* en s'appuyant surtout sur l'œuvre principale du penseur américain, *The World and the Individual,* les principales doctrines philosophiques qui constituent sa métaphysique. L'ouvrage que nous signalons aujourd'hui contient les éléments d'une « philosophie de la vie » dont la justification métaphysique doit surtout être cherchée dans les ouvrages antérieurs (1).

Le premier essai est consacré à William James, l'ami et le collègue du professeur Royce. James a été un des plus originaux interprètes du mouvement évolutionniste et l'un des créateurs de la psychologie moderne. Mais il est aussi et surtout un des types représentatifs de l'Américain d'aujourd'hui. Il appartient à une époque où l'Amérique transformée essaie de se retrouver elle-même, de définir à nouveau son idéal, de devenir une puissance éducative et morale dans le monde. C'est ainsi par exemple que James a cherché à trouver une nouvelle expression et une forme nouvelle de l'inquiétude religieuse américaine.

Contre l'évolutionnisme naturaliste, James fait appel à l'expérience religieuse de l'individu ; il essaie de dégager la signification interne

(1) *The World and the Individual; The Conception of God; The Philosophy of Loyalty*, etc...

des formes religieuses et proclame sa confiance dans l'effort héroïque vers le meilleur. S'il est anxieux devant le grand problème de la vie, son anxiété ne s'achève pas en un pessimisme stérile. Nous devons avoir confiance et accepter, dans sa plénitude, le « jeu » auquel nous sommes conviés. James nous « passe une consigne » héroïque : *Efficiency* et *Play the game!*

Son pragmatisme est aussi bien américain. Sans doute, ce n'est pas une philosophie de marchands et d'hommes d'affaires, mais une philosophie de l'expérience, du concret, pour qui les idées abstraites n'ont de signification que par rapport à l'expérience originale d'où elles sortent. James est un Carlyle naturaliste et psychologue, prêchant le culte des héros, et proclamant la victoire de l'esprit résolu et confiant qui triomphe du mal et du doute par l'action. Il est le prophète de la nation à venir.

Le second article (*Loyalty and Insight*) se rattache directement à la *Philosophy of the Loyalty*. En termes éloquents, l'auteur expose brièvement une philosophie de la vie. Il convient de rester fidèle aux « valeurs » essentielles qui donnent à la vie une signification spirituelle et morale. Les théories naturalistes et mécanistes ne sont pas fausses, mais incomplètes ; elles ne définissent pas toute la réalité. Il y a un ordre spirituel des êtres qui transcende le mécanisme. Le monde réel n'est pas étranger à nos idéals ; il les contient et les préforme. Il y a une expérience humaine qui se développe peu à peu et qui s'exprime peu à peu sous les formes de la science et de la religion.

Le quatrième Essai (1) est consacré au problème de la vérité. Les discussions récentes sur le problème de la vérité manifestent trois tendances principales : l'instrumentalisme, l'individualisme et la théorie générale des relations. Pour l'instrumentalisme, la vérité de nos jugements dépend de la valeur vitale des fonctions par lesquelles nous recherchons et définissons cette vérité ; la vérité est une adaptation pratique à une situation donnée. Selon l'individualisme, la vérité étant faite pour l'homme et par l'homme, elle se définit par sa relation aux besoins de l'individu ; elle en dépend (Nietzsche). Quant à la troisième doctrine elle a sa source dans les travaux faits par les mathématiciens logiciens modernes (Peirce, Russell) pour édifier une théorie générale des relations. M. Royce cite particulièrement Dedekind, dont il avait déjà utilisé les travaux dans *The World and*

(1) Nous laissons de côté le troisième Essai : *qu'y a-t-il de vital dans le christianisme?* qui développe une interprétation hégélienne de la religion.

the Individual. Ces logiciens s'efforcent d'établir des vérités, souvent difficiles à obtenir, mais qui sont tout à fait indépendantes des besoins de l'individu et de l'adaptation fonctionnelle. Il y a des vérités absolues, — quoi qu'en disent les instrumentalistes ; — la logique contemporaine et les mathématiques le montrent.

Ces trois tendances manifestent toutes un *volontarisme;* elles supposent l'intervention du vouloir dans l'établissement du vrai. Cela est évident pour l'instrumentalisme et l'individualisme. Mais cette tendance se retrouve aussi chez les modernes logiciens. L'homme atteint des vérités absolues lorsqu'il découvre ce que sa volonté rationnelle ne peut pas ne pas faire. Essayer de nier certaines relations fondamentales, c'est les affirmer de nouveau. C'est ainsi (p. 345) qu'Euclide démontrait qu'il n'y pas de dernier nombre premier, puisque, en supposant qu'il y en a un, on peut en construire un autre après lui. « Il prouvait le théorème en montrant que la négation du théorème implique la vérité du théorème. »

Il y a donc une vérité absolue, et les nouvelles méthodes des mathématiques et de la logique modernes nous permettent de dégager les formes fondamentales de notre activité. Une doctrine de la vérité doit synthétiser les trois tendances actuelles, reconnaître que certaines vérités empiriques dépendent de nos besoins, de nos fonctions, de notre adaptation, mais rattacher en même temps ces vérités relatives aux vérités absolues, formes universelles de l'activité du vouloir. Les vérités instrumentales sont « les expressions fragmentaires de cette volonté dont la vie est universelle, dont la forme est absolue, et dont les lois sont à la fois celles de la logique, de l'éthique, de l'unité de l'expérience et de tout ce qui donne un sens à la vie ».

Le dernier article est un exposé populaire de la théorie de Royce sur l'immortalité. L'ordre temporel est l'expression d'une volonté qui est unie à la mienne et ma vie ne pourrait cesser que si, à un certain moment, ma volonté ne pouvait plus jouer aucun rôle dans l'univers. Mais, j'ai un besoin toujours inassouvi d'exprimer mon vouloir, d'agir, d'accomplir ma tâche individuelle dans l'univers. Je dois donc me survivre ; la vie personnelle est une série infinie d'actions. C'est, en somme, une preuve morale de l'immortalité, rattachée à une théorie du temps, expression du vouloir. Il n'y a en effet de présent, de passé et d'avenir que pour une volonté consciente qui se manifeste par des actes.

E. D.

J. Martin : *Malebranche;* — **Jean Didier** : *Berkeley;* — **Le même** : *Condillac;* — **Paul Archambault** : *Guyau.* — **George Fonsegrive** : *Léon Ollé-Laprune.* — Cinq volumes in-16 de 64 pages chacun, de la collection *Philosophes et Penseurs.* Paris, Bloud, 1911.

Ce n'est pas un petit travail que celui qui consiste à condenser en quelques pages, à l'aide de citations habilement découpées dans les livres d'un philosophe, l'essentiel de sa doctrine et comme la substance de sa pensée. C'est pourtant ce que viennent de faire, heureusement, nous semble-t-il, M. l'abbé J. Martin pour Malebranche et M. Jean Didier pour Berkeley et Condillac. La lecture de ces petits livres rendra plus facile l'étude des œuvres originales dont ils nous donnent en quelque sorte le schéma.

Toutefois, à sauter ainsi d'une idée à une autre, le lecteur est parfois un peu secoué et comme étourdi. On a, il est vrai, — et c'est un avantage appréciable, — la sensation d'un contact plus immédiat avec la pensée de l'auteur analysé. Mais on consentirait volontiers à être conduit d'une allure moins rapide et éclairé çà et là par quelques observations critiques. Ces messieurs nous répondront sans doute qu'ils ont voulu avant tout faire une œuvre objective, et cette intention ressort nettement de leur façon de laisser parler l'auteur et de se dérober derrière les textes. Et pourtant la tendance instinctive qu'éprouve tout commentateur à sympathiser avec le penseur qu'il étudie ne les a-t-elle pas rendus, à leur insu, un peu trop indulgents pour des théories parfois bien étranges ? Ainsi nous n'irions pas jusqu'à dire, avec M. l'abbé Martin, que Malebranche « n'a commis qu'une erreur » : celle de faire limiter par l'âme humaine de Jésus-Christ l'efficacité de la rédemption ; et si nous pouvons accorder à M. Didier que Condillac n'est peut-être pas le pur *sensualiste* qu'on l'a accusé d'être, nous croyons toutefois qu'il a du moins donné prise à cette accusation, faute d'avoir su expliquer clairement sa pensée.

Il est moins surprenant que M. Archambault ait subi la séduction qui émane de la pensée grave et de la fière attitude du philosophe-poète qu'était Guyau, et qu'il se soit épris de sa conception si large et si profonde de l'art. Mais était-ce une raison suffisante pour qualifier de « saine » et d' « encourageante » l'œuvre de celui qui a écrit l'*Irréligion de l'avenir ?* Pour nous, nous ne pouvons ne pas être choqué qu'il y ait tant de choses, et les plus grandes, que Guyau n'a pas comprises.

On ne peut certes faire ce reproche à Léon Ollé-Laprune. Chez lui,

la dignité féconde de la vie s'allie à la sereine élévation de la pensée. Aussi sommes-nous heureux de rencontrer cette fois, dans l'étude que lui consacre M. Fonsegrive, une œuvre que nous pouvons recommander sans crainte, en souhaitant qu'elle donne envie de lire les ouvrages mêmes qui l'ont inspirée.

F. Chovet.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Christoph Sigwart. — *Logik.* — *Vierte durch geschene Auflage besorgt von H. Maier.* — 2 vol. in-8° 506 et 812 pages. J. C. B. Mohr. Tübingen, 1911.

La quatrième édition de la célèbre logique de Sigwart vient d'être publiée par les soins du Professeur H. Maier. Le texte de la troisième édition (1904) n'a subi que de légères modifications; de nombreuses notes et des références bibliographiques ont été ajoutées par M. Maier, qui a fait précéder cette édition d'une étude sur la vie et l'œuvre du célèbre logicien allemand.

Le lecteur n'attend pas de nous une analyse détaillée de cet ouvrage capital, sur lequel M. Henri Lachelier a attiré l'attention du public français (1). La première édition de la logique (tome I) a paru en 1873. Depuis cette époque, Sigwart a considérablement augmenté son ouvrage, sans d'ailleurs y introduire de modifications essentielles. Le but de Sigwart était d'étudier, non pas la logique formelle traditionnelle, qui lui paraissait peu en rapport avec les exigences de l'investigation scientifique actuelle, mais d'examiner la signification des méthodes des sciences modernes et de systématiser les théories qui en constituent la partie centrale (en particulier les théories de l'hypothèse et de l'induction). Sa logique est par suite, avant tout, une méthodologie; la plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à la *Methodenlehre.* Les connaissances scientifiques de Sigwart, ses dons de psychologue lui permirent d'édifier une logique des sciences de la nature particulièrement intéressante. Il fut ainsi, à son heure, un novateur, et contribua à poser, sous leur forme actuelle, un bon nombre de problèmes ardemment débattus par l'épistémologie contemporaine.

(1) Dans la *Revue Philosophique*, 1894.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Janvier 1912. — J. Paliard : *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience?* (second article) (337-379). — L'auteur expose et critique l'intuitionisme radical de M. Bergson. Il reconnaît que la pensée abstraite est précédée d'une vie intuitive et ne saurait se suffire à elle-même, et que la connaissance achevée et parfaite doit être une nouvelle forme d'intuition. Mais, par contre, il soutient que la pensée discursive et spatiale est une phase indispensable de la connaissance. Car c'est elle qui rend possible et nécessaire le *choix* des termes de notre activité. Or, ce choix n'est autre chose que notre personne elle-même. C'est donc par la pensée spatiale que se crée notre personnalité. Mais, à s'en tenir à cette phase discursive, on aboutit à une contradiction, à la réduction pure et simple de l'objectif au subjectif. Il faut donc dépasser ce point de vue par l'analyse du subjectif lui-même. Au fond de l'expérience subjective, nous ne trouvons que notre action, notre volonté, notre amour dont la capacité se révèle infinie et n'est remplie que par Dieu. « Quelle peut être la source d'un amour infini sinon l'Infini lui-même? » Ainsi, à l'origine et au terme de notre activité se trouve Dieu : « la nature même de la conscience individuelle est d'être grosse d'Infini ». La connaissance tend donc bien au-delà de son objet, elle tend à son principe, à l'Être qui nous attire à lui, et tout le non-moi « n'est en définitive que la grande voix de cet Infini qui veut sauvegarder notre conscience et se faire mériter de nous-même ». Nous ne connaissons que pour posséder Dieu par l'amour, et devenir « une façon particulière pour Dieu de s'aimer lui-même ». Dans cette vie éternelle, au sein de la dualité divine, — Dieu Aimant et Dieu Aimé — « notre conscience, notre connaissance achevées, notre être, notre bonheur sera d'être... cette dualité même, cette phase éternelle de l'amour divin se réfléchissant sur lui ». La conscience temporelle, la connaissance limitée, ne sont que le « rudiment, les préformations de cette dualité infinie » ; — G. Vattier : *La doctrine cartésienne de l'Eucharistie chez Pierre Cally.* Second article (380-409).

Revue de Métaphysique et de Morale. — Janvier 1912. — L. Couturat : *Sur la structure logique du langage* (1-24). — L'auteur

expose, d'après le cours récent de M. Meillet sur la morphologie générale et les catégories grammaticales, les résultats de la grammaire comparée, qui lui suggèrent deux réflexions complémentaires : Puisque les catégories grammaticales sont sensiblement universelles, il faut reconnaître l'unité essentielle de l'esprit humain et de la logique humaine ; — L'Ido, langue internationale dont la règle suprême est que chaque idée ait une expression et une seule, « est un desideratum scientifique en ce qu'elle répond mieux que toute langue naturelle aux besoins logiques de l'esprit scientifique, et en ce qu'elle permet de mieux étudier et analyser les relations de la logique et de la grammaire, du langage et de la pensée » ; — F. Colonna d'Istria : *Les formes de la vie pschologique et leurs conditions organiques d'après Cabanis* (25-47). — Exposé de la doctrine de Cabanis sur l'âge, le sexe et le tempérament comme conditions matérielles du développement et de la variation de la vie psychologique ; — A. Padoa : *La logique déductive dans sa dernière phase de développement* (48-67) ; — P. G. La Chesnais : *La nature et l'homme d'après Sigurd Ibsen* (68-79) ; — H. Norero : *La sociopsychologie de W. Wundt* (80-100) ; — M. Djuvara : *L'espace et le temps dans la théorie électromagnétique* (101-112). — Critique de la théorie de l'espace et du temps énoncée par M. Langevin dans sa communication au Congrès de Bologne. M. Langevin estime que la théorie électromagnétique aurait pour conséquence de nous faire considérer l'espace et le temps non plus comme des éléments *a priori* de la connaissance, mais comme des concepts empiriques et variables, selon l'évolution des sciences physiques. Le critique lui reproche de confondre les domaines respectifs de la science et de la philosophie, et d'amalgamer sans discernement le subjectif. — M. Leroy : *Les obligations des ouvriers syndiqués* (113-128).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — 20 Janvier 1912. — M. S. Gillet, O. P. : *Les Jugements de valeur et la conception positive de la Morale* (5-31). — La conception positive de la morale méconnaît la vraie nature des jugements de valeur, en prétendant les réduire à des jugements d'existence. Les jugements de valeur, à en croire M. Durkheim, ne sont pas fondés sur une propriété objective des choses ; ils n'ont pas davantage leur justification dans un idéal supérieur à la réalité empirique, et que saisirait une intuition de la raison. L'idéal est bien à la base de la valeur des choses, mais un idéal incorporé au réel tout en le dépassant, un idéal objet d'expérience et de science, non pas d'intuition rationnelle. M. D. oublie qu'un même mode de penser ne peut atteindre deux éléments irréductibles, comme le fait et l'idée. L'idéal moral, qui,

d'après M. D., s'identifie avec l'idéal social, échappe à la constatation scientifique ; il n'est qu'un postulat pour la science, mais un postulat que justifie la raison. M. Belot traite de la valeur pratique de cet idéal social. Il existe de ce point de vue un double problème : le problème de la régulation, que la morale doit résoudre en dégageant de l'expérience les lois de l'agir humain et en mettant en relief leur valeur normative ; le problème de la motivation, qui relève de la pédagogie et consiste à créer un vouloir individuel dont les motifs soient calqués sur les fins à poursuivre et les règles à observer. — La difficulté demeure d'expliquer et pourquoi la société peut m'*imposer* des règles d'action et comment l'idéal social coïncide avec l'idéal tout court. C'est l'*être* sans restriction qui attire la volonté comme il éclaire la raison. — A. Blanche : *Bulletin de Métaphysique* (89-116). — F. Vial : *Bulletin de philosophie scientifique* (117-134).

Kantstudien. — 31 décembre 1911. — F. Dannenberg : *Un article inédit de Fichte contre les inconvenances de la critique*, édité par F. D. (361-372). — Cet article qui a jusqu'ici échappé, sans doute par mégarde, aux éditeurs, a été trouvé dans les écrits manuscrits donnés à l'université de Berlin, à l'occasion du centenaire de Fichte. L'auteur s'y défend, et avec lui la science sérieuse, contre les comptes rendus inintelligents de critiques sans conscience. — H. Nohl : *Mélanges sur l'évolution et l'histoire de Fichte* (372-382). — Il est désormais démontré que Fichte doit son déterminisme, non à Spinoza, mais au livre du juriste Charles Ferdinand Hommel, intitulé : « *Alexander von Joch, Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen.* » Bayreuth et Leipzig, 1e éd. 1770, 2e éd. 1772. — On trouve des détails biographiques intéressants sur l'enfance de Fichte dans le pamphlet paru en 1799, ayant pour titre : « *Die Erscheinungen des Engels Gabriel oder der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte. Im siebenten Jahr der Fichtischen Offenbarungen.* » — Oscar Ewald : *La philosophie allemande en 1910* (382-431). — Revue des principales productions de l'année. Le grand déficit de la philosophie présente tient à ce que les deux fonctions essentielles, l'analyse et la synthèse, au lieu de s'aider et de se compénétrer pour arriver à une haute conception du monde, restent isolées l'une et l'autre, et travaillent chacune de son côté. A ce divorce l'analyse court le risque de se perdre en distinctions formelles, tandis que la synthèse, au contraire, se voit privée de garantie critique.

Philosophisches Jahrbuch. — 1912. — Cahier 1. — Cl. Baeumker : *La Philosophie d'Henri Bergson.* — Exposé et critique. L'auteur en conteste le point de départ (notions du temps, de la durée, de l'intel-

ligence) et il en discute les résultats (notions de la vie, de l'action, du devenir, de Dieu). « La philosophie de Bergson est sans doute une manifestation très importante du besoin de s'élever au-dessus du point de vue positiviste ou matérialiste. Mais il faut le dire clairement : si l'on veut rester théiste, on peut apprendre beaucoup de Bergson, mais on ne peut être bergsonien » ; — C. Gutberlet : *Défense de l'Ame.* — Discussion des doctrines d'Ebbinghaus. — E. Frankel : *Formation des Concepts et Abstraction.* — W. Switalski : *Problèmes conceptuels*, Aristote et Kant ; — D. Geyer : *Un manuscrit inédit des* Glossulæ super Porphyrium *d'Abélard.* — Le Dr Geyer nous apprend avoir découvert à la bibliothèque de Lunel, près Montpellier, un manuscrit en tout semblable à celui que M. Ravaisson avait eu entre les mains et qu'on n'avait pu retrouver depuis. Il le publiera prochainement dans les Beiträge de Baeumker.

Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. — 22 mars 1911. — F. M. Urban : *Sur la notion de probabilité mathématique* (1-49). — Le calcul des probabilités utilise le concept de hasard logique. La probabilité mathématique se définit le rapport entre la puissance de l'ensemble des choses, auxquelles conviennent les caractères A et A', et la puissance de l'ensemble des choses A. Suivent des explications sur ce qu'il faut entendre par puissance, par contenu d'un ensemble, par nombre subordonné d'un ensemble. — Paul Barth : *Histoire de l'éducation d'après le point de vue sociologique* (50-93). — Le libéralisme économique se traduisit par une hausse énorme de la production, et, peu à peu, par l'exploitation des travailleurs. Il fallut, par des lois, réglementer le travail et rompre ainsi avec le principe du laissez-faire. D'autre part, la nécessité de se protéger contre la misère ou contre les crises commerciales donna naissance aux unions de travailleurs et d'employeurs. Le pur libéralisme se transforma en économisme social. Puis, ce fut l'avènement du socialisme. A la base de ces transformations se trouve l'idée d'évolution, qui, après avoir dominé les sciences de la nature, pénètre de plus en plus les sciences psychologiques et la philosophie elle-même.

19 juin. — F. M. Urban : *Sur la notion de probabilité mathématique* (145-185). — Différents exemples d'application du concept de probabilité mathématique démontrent que, dans tous les cas, il est fait appel au concept de hasard logique. La probabilité mathématique, bien loin de nier l'idée d'un enchaînement interne inéluctable, la suppose. Quelques conclusions à tirer de l'accord ou, inversement, du désaccord de l'observation avec les résultats du calcul des probabilités. — Paul Barth : *Histoire de l'éducation d'après le point de vue sociologique*

(186-249). — Les théories éducatives, portant soit sur l'organe soit sur les méthodes et le but de l'éducation, se ressentent des tendances libérales, conservatrices ou sociologiques de leurs auteurs. Doctrines de Schleiermacher, Natorp, Kerschensteiner, Pestalozzi, Herbart, Diesterweg. Comparaison avec les théories courantes en Angleterre et en France.

30 SEPTEMBRE. — Wilhelm REIMER : *L'idée d'intensité en psychologie* (277-339). — L'idée d'intensité a subi des variations qui en montrent la difficulté interne. En psychologie, il y a lieu de distinguer l'intensité, d'une part, d'avec le concept général de grandeur, et, d'autre part, d'avec la qualité. Herbart voit dans l'intensité une activité de conscience, Lotze un sentiment, Fechner une présence dans la conscience. On peut la définir un « moment » du contenu conscient. L'intensité se laisse réduire soit au *qualitatif*, par le moyen d'associations avec des données objectives, soit à l'*extensif*, au multiple, aux sensations musculaires, etc. — Richard M. MEYER : *Le concept de représentation* (340-376). — Le concept juridique de représentation comporte un triple degré : représentation par identité présumée, représentation par échange, représentation par remplacement arbitraire. Toutes les formes connues se ramènent à l'un ou l'autre de ces types. — Paul BARTH : *Histoire de l'éducation d'après le point de vue sociologique* (377-436). — Le système éducatif a subi des transformations considérables au XIXe siècle. Non seulement de nouveaux types d'écoles ont été fondés, mais le régime intérieur, instruction et discipline, a été profondément modifié. Coup d'œil sur l'avenir : universités, écoles secondaires, écoles primaires. La préoccupation économico-sociale tend à prédominer.

30 DÉCEMBRE. — K. F. WIZE : *Le IVe congrès international de philosophie tenu à Bologne* (459-483). — Compte rendu critique des travaux, tant des séances publiques que des sections particulières. — Julius SCHULTZ : *Les relations du Criticisme « pur » et du Phénoménisme* (484-509). — Le criticisme « pur » ne mène pas au phénoménisme : rien n'empêche le « réalisme naïf » de faire cause commune avec le criticisme, ni le prétendu caractère apodictique des axiomes de géométrie, ni les fondements de l'arithmétique. On peut même dire que le criticisme « pur » ne conduit à aucune conception du monde, et que, en critériologie, il s'est montré stérile. L'unique accès en philosophie se trouve dans l'analyse des processus de connaissance. Il mène tout droit au psychologisme, et, par là, au phénoménisme. Kant s'est servi, malgré lui, de présuppositions psychologiques ; c'est à elles qu'il doit d'avoir abouti au phénoménisme

Mind. — Janvier 1912. — S. Alexander : *La méthode métaphysique et les catégories* (1-20). — La philosophie, c'est l'application d'un principe unique à une série de faits. Le principe lui-même n'est point susceptible de preuve et peut seulement être mis en lumière. Les catégories se présentent tant en dedans qu'en dehors de l'intelligence, d'où cependant il ne suit pas qu'elles soient de pures formes *a priori* imposées aux choses par l'intelligence. — H. A. Prichard : *La philosophie morale est-elle mal fondée ?* (21-37). — Trouvant ennuyeuse la pratique de la vertu, on se demande pourquoi on ne doit pas suivre ses inclinations mauvaises. Les moralistes cherchent à répondre en alléguant soit que la vertu, est pour notre bien, soit que la vertu est bonne en elle-même. Ces réponses ne sont nullement décisives ; tout au plus, elles nous portent à *vouloir* la vertu. — W. E. Hocking : *La signification de la mystique, indiquée par sa psychologie* (38-61). — La mystique c'est la réalisation intime de l'Absolu, aboutissant à l'extase qui ressemble à la fois au sommeil et à l'attention profonde. Comme l'a montré de Montmorand, Leuba a eu tort de faire de l'amour de l'Absolu l'équivalent de l'amour sexuel, bien que de loin on puisse comparer ce dernier à l'amour du Divin. — Homo Leone : *L'Absolu des Védas* (62-78). — Bien que, du point de vue védantique, les sciences de l'Occident paraissent assez mesquines, les sages de l'Orient ne leur en veulent point, car elles aussi tendent, tant bien que mal, vers la sagesse d'Isvara. — H. S. Shelton : *Les limites du raisonnement déductif* (79-83). — Les termes universaux sont des abstractions qui ne peuvent répondre qu'imparfaitement à la réalité ; dans cette imperfection de l'abstraction réside un des points faibles du syllogisme.

The Philosophical Review. — janvier 1912. — O. Kulpe : *Contribution to the history of the concept of reality.* — Les Eléates identifient l'être et la pensée ; les Ioniens voient dans le réel un élément matériel, tandis que pour Héraclite la réalité est un devenir, un écoulement. Platon élève les idées, réalités permanentes, au-dessus des apparences sensibles. Dans les temps modernes (et même depuis saint Augustin), la conscience est considérée comme une réalité essentielle. Berkeley voit dans l'activité spirituelle le type de la réalité. Kant montre enfin que toute réalité dépend de notre expérience, et la philosophie contemporaine, prenant pour base les sciences concrètes qui postulent le réel (psychologie), s'efforce de déterminer les principes du réel en établissant une théorie des sciences concrètes. L'idéalisme et le réalisme doivent être conciliés. — A. O. Lovejoy : *The problem of time in recent French Philosophy.* — Etude intéressante

sur la théorie du temps dans la philosophie de Charles Renouvier. De Renouvier à Bergson, se manifeste de plus en plus la tendance à considérer le temps comme une réalité et non une « fausse apparence » ; la succession temporelle constitue un mode de la réalité qui ne peut se réduire à des éléments statiques ; par suite, tout n'est pas donné et la réalité ne peut être considérée comme une unité déjà faite, organique et complète ; il s'y ajoute perpétuellement du nouveau. L'auteur indique d'intéressants rapprochements entre Bergson et Renouvier ; l'élan vital par exemple est assez analogue à la « spontanéité radicale et irréductible » du *Troisième Essai* (I. 44). — A. K. Rogers : *Nietzsche and Democracy.*— Examen critique du Nietzschéisme social. Nietzsche a raison lorsqu'il proclame la nécessité d'une élite, la beauté et l'utilité sociale d'une aristocratie ; mais il a tort de croire que toute *Veredlung* implique un esprit de caste hostile aux classes inférieures sur lesquelles l'élite exercerait ses instincts de domination. — W. H. Sheldon : *The consistency of Idealism with Realism.* — Le réalisme affirme l'indépendance des objets, l'idéalisme leur dépendance vis-à-vis de la pensée. Ils ne se placent pas au même point de vue et, par suite, leurs thèses peuvent être vraies également. L'un considère les objets comme des éléments d'un système complet, liés les uns aux autres ; l'autre examine les éléments abstraitement et indépendamment des autres catégories. Or, les deux procédés sont également légitimes. L'auteur pense trouver dans cette observation le moyen de réconcilier les deux doctrines. — Dewey : *Discussion.* — M. D. discute l'article de M. Royce sur la vérité instrumentale (Cf. *W. James and other Essays*, IV).

Rivista di filosofia neo-scolastica. — N°s 3 et 4, Juin 1911. — A. Gemelli : *L'étude expérimentale de la pensée et de la volonté.* — L'auteur montre, par la critique des travaux de Wundt, la nécessité d'unir l'introspection à l'expérimentation dès qu'il s'agit des formes supérieures de la pensée. Historique des travaux faits en ce sens à Würzbourg par Külpe et ses élèves. Recherches expérimentales de Marbe sur la nature du jugement : elles lui révèlent entre autres, au sein de l'atmosphère psychique où se produit le jugement, des états indéterminés (Bewusstseinsanlage) qui n'entrent dans aucun des cadres de la psychologie actuelle ; d'autre part, qu'un rapport de ressemblance entre représentations ne suffit pas à constituer le jugement, mais que cet accord doit être voulu, sans d'ailleurs que cette intention soit nécessairement consciente. *Watt* fait de cet élément nouveau l'objet de recherches spéciales, qui lui révèlent à côté de cas d'inconscience pure ou de conscience avec images, des cas de conscience

sans images. *Messer* introduit plus de rigueur dans ces expériences, dans le but d'en éliminer toute association qui pourrait être indûment confondue avec un jugement. Travaux de *Bovet*. De toutes ces expériences il ressort que le jugement se révèle comme un acte de synthèse active. Ce caractère proprement intentionnel, volitif, le différencie de l'association. Influence conséquente du caractère sur les jugements portés. Classification. — Guido MATTIUSSI : *Essence et Existence*. — I. Réponse aux objections coutumières contre la distinction réelle. II. Les textes de saint Thomas qui fondent cette thèse ; — A. MASNOVO : *Notes sur la distinction réelle entre essence et existence in creatis;* — G. PETAZZI : *Univocité ou analogie?* — L'Univocité (au sens où Belmond l'attribue à Duns Scot) est impuissante à justifier les attributs que nous donnons à Dieu ; — E. CHIOCCHETTI : *Jean-Baptiste Vico*. — Sa vie, sa doctrine ; — P. ROTTA : *La philosophie de la religion, d'après J.-J. Gourd;* — B. RUTKIEWICZ : *La philosophie des organismes de Hans Driesch ;* — Compte rendu du 4e congrès international de philosophie.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr A. BUSSE. — *Aristoteles. Über die Seele.* Un vol. in-16 de xx-120 pages. Leipzig, Meiner, 1911.

J. WARD. — *The realm of ends. Pluralism and Theism.* Un vol. in-8° de xv-490 pages. Cambridge, University Press, 1911.

J. LUBAC. — *La valeur du spiritualisme.* Un vol. in-16 de 337 pages. Paris, Grasset, 1912.

A. GARDEIL. — *La certitude probable.* Extrait de *la Revue des sciences philosophiques et théologiques.* Une broch. in-8° de 92 pages. Kain, Le Saulchoir, 1911.

K. LINCKE und B. von HAGEN. — *Hellenismus.* Un vol. in-12 de 246 pages. Halle, Weisenhaus, 1911.

D. MENGHINI. — *Platone. Il Gorgia commentato.* Un vol. in-12 de 243 pages. Milano, Albrighi Segati, 1912.

G. BERTAZZI. — *Storia genetica del Idealismo platonico e dei suoi significati. Periodo postsocratico.* 1a F. vol. 3°. Un vol. in-8° de 437 pages. Milano, Albrighi Segati, 1909.

Dr J. KINKEL. — *Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats und Wirtschaftslehren von Aristoteles.* Un vol. in-8° de xvi-146 pages. Leipzig, Dunker und Humblot, 1911.

J. ADAM. — *The vitality of Platonism and Essays.* Un vol. in-8° de viii-242 p. Cambridge, University Press, 1911.

J. BURNET. — *Plato's Phœdo, with introduction and notes.* Un vol. in-12. LIX-Texte-148 pages. Oxford, Clarendon Press, 1911.

J.-H. LÉOPOLD. — *Uit den tuin van Epicurus.* Un vol. in-18 de 63 pages. Rotterdam, Brusse.

E. N. HENDERSON. — *A text-book in the principles of Education.* Un vol. in-8° de XIV-593 pages. New-York, Macmillan, 1910.

F. W. FŒRSTER. — *Pour former le caractère.* Trad. Thirion et Paris. 2e édition. Un vol. in-16 de 484 pages. Paris, Fischbacher, 1912.

A. T. SHEARMAN. — *The Scope of formal Logic.* Un vol. in-8° de 165 p. London, University Press, 1911.

C. GIACCHETTI. — *La fantasia.* Un vol. in-12 de 304 pages. Torino, Bocca, 1912.

H. URTIN. — *L'action criminelle.* Un vol. in-8° de 268 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1912.

P. SOLLIER. — *Morale et moralité.* Un vol. in-16 de 204 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1912.

V. BROCHARD. — *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* Un vol. in-8° de XXVIII-560 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1912.

R. EUCKEN. — *Le sens et la valeur de la vie.* Trad. Hullet et Leicht. Un vol. in-16 de 302 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1912.

Fr. ROUSSEL-DESPIERRES. — *La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux.* Un vol. in-8° de 244 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1912.

A. MARCERON. — *La morale par l'État.* Un vol. in-8° de 304 pages de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan, 1912.

J. CHANDLER. — *Essai sur la philosophie de Lachelier.* Une brochure in-8° de 36 pages. Bruxelles, Weissenbruch, 1912.

G. LANGBEIN. — *De Platonis ratione poetas laudandi.* Dissertation in-8° de 74 pages. Iéna, Kaempfe, 1911.

H. WEISSENBORN. — *De Xenophontis in Commentariis scribendis fide historica.* Dissertation in-8° de 54 pages. Iéna, Nevenhan, 1910.

L. AMBROSI. — *Ermanno Lotze e la sua filosofia. P. Ia.* Un vol. in-8° de XCVI-344 pages. Milano, Albrighi, 1912.

W. MACKENZIE. — *Alle fonti della vita.* Un vol. grand in-8° de 387 pages. Genova, Formiggini, 1912.

A. ALIOTTA. — *La reazione idealistica contro la scienza.* Un vol. grand in-8° de 525 pages. Palermo, Edizioni Optima, 1912.

H. KALCHREUTER. — *Die* μεσοτης *bei und vor Aristoteles.* Dissertation de 63 pages. Tübingen, 1911.

C. F. NELZ. — *De faciendi verborum usu platonico.* Dissertation de 90 p. Bonn. 1911.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3421-2-12.

LA DÉMONSTRATION A PRIORI DE L'EXISTENCE DE DIEU

Lecteur assidu de la *Revue de Philosophie,* ce n'est pas sans quelque surprise que nous y avons trouvé, il y a trois ans environ, sous la plume autorisée du R. P. Lépidi, et plus récemment, sous la signature de M. A. Bouyssonie, l'argument ontologique ou démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Nous avions cru de bonne foi que le trop subtil raisonnement était pour toujours relégué au nombre des erreurs géniales. Mais la philosophie recommence sans cesse ; et puisque la voix d'Anselme trouve encore des échos, nous demandons humblement qu'il nous soit permis de reprendre la tâche un peu aride de Gaunilon.

Nombreuses sont les objections que M. Bouyssonie se fait à lui-même pour les réfuter et asseoir plus solidement sa thèse ; une seule, à la vérité, est à retenir, les autres pouvant s'adresser aussi bien à n'importe laquelle des preuves traditionnelles, et la réfutation de M. Bouyssonie étant pleinement satisfaisante. Mais la réponse à la quatrième objection : « L'argument ontologique passe indûment de l'ordre idéal à l'ordre réel », nous paraît laisser à désirer. Nous y trouvons en effet cette phrase que les exemples à l'appui ne suffisent pas à justifier, et que condamne une analyse approfondie de la théorie de la connaissance humaine : « Toutes les affirmations de la raison sont un passage de l'ordre idéal à l'ordre réel. »

Il nous est impossible d'admettre pareille proposition. On peut, de la réalité, conclure à la possibilité : *ab actu ad posse valet consecutio;* on peut aussi, de l'impossibilité, de la contradiction intrinsèque, conclure à la non-existence, en vertu du principe de raison suffisante, qui nous dit que l'absurde ne

peut exister, qu'il n'aurait pas sa raison d'être. Mais nulle part, en saine logique, ou ne passe du possible au réel pas plus que de la non existence on ne conclut à l'impossibilité. Venons aux exemples que M. Bouyssonie nous propose :

« 1° De ce que, *idéalement,* je ne conçois pas un être contradictoire, un cercle carré, j'affirme que réellement il n'en existe pas. » — Et avec raison : la contradiction intrinsèque exclut la possibilité d'exister, donc l'existence.

« 2° De ce que, *idéalement,* je ne conçois pas un commencement absolu, c'est-à-dire sans cause, j'affirme que *réellement* tout ce qui commence a une cause. » — Vous voulez dire, sans doute, qu'une chose ne peut commencer, dans l'ordre réel, sans qu'il y ait, dans cet ordre, une raison d'être de ce commencement, une cause. Rien de plus juste. Mais faites attention que vous n'exprimez rien de plus qu'une impossibilité, une négation. — Cette négation va bientôt se changer en affirmation, lorsque le savant appliquera le principe de causalité ; il ne dira pas seulement que rien ne peut commencer sans cause ; mais positivement que *telle chose qui commence,* a sa cause. — Ici je vous arrête : le principe de causalité, en tant que principe positif, n'entre vraiment dans l'ordre réel qu'à la faveur de cette *telle chose qui commence ;* et c'est parce que ce commencement est réel, que notre principe prend une valeur réelle.

3° et 4° Quand, à la vue d'une page couverte de caractères intelligibles, vous affirmez l'existence d'un auteur intelligent, et quand vous dites que la plante ne possède pas la raison et la liberté parce qu'elle n'en présente aucune manifestation, la page écrite, la plante inerte, sont des faits de l'ordre réel, qui vous permettent d'appliquer vos principes *a priori* de l'ordre idéal.

Ce fait réel, vous le trouverez dans toutes les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ; ce sera l'existence du monde physique, le mouvement, l'ordre de la nature. Seule la preuve de saint Anselme en est dépourvue. Vous dites bien : « La seule différence entre l'argument ontologique et les autres arguments de la raison, c'est que ceux-ci ont un certain point d'appui dans l'expérience, et l'argument ontologique n'en a aucun. » Et j'ajoute : c'est ce qui fait que les autres arguments ont une valeur et que l'argument ontologique n'en a pas.

Vous n'êtes pas de cet avis : « Ce point d'appui empirique des autres affirmations rationnelles est *absolument insuffisant* à les justifier. C'est même ce qui permet de réfuter les systèmes purement empiristes. » L'expression est trop forte : Que le point d'appui empirique ne suffise pas à lui seul à constituer l'argument, c'est bien certain et l'empirisme se trompe en cherchant dans l'expérience toujours partielle, incomplète, inadéquate, la vérité tout entière. Le fait d'expérience a besoin d'être interprété par la raison ; mais ce fait est nécessaire. Le raisonnement dépasse le fait ; mais le fait sert de *point d'appui*. Sans lui, la conclusion resterait suspendue dans le vide, et le vide n'est pas de l'ordre réel.

Malgré une légitime appréhension à la vue des difficultés du problème, essayons de pénétrer jusqu'au fond du malentendu qui nous sépare, et tentons hardiment l'analyse de la connaissance humaine, afin d'éprouver la valeur objective de nos idées. Dès le début de ce travail, M. Bouyssonie demande en effet « qu'on admette sans restriction aucune la valeur objective de la raison quand elle affirme les principes premiers et quand elle raisonne avec une rigoureuse logique en partant de prémisses certaines. Et plus loin il rappelle que, selon les scolastiques, la raison connaît *sub ratione entis* ce qui pourrait bien signifier qu'elle est, dans ses idées, en rapport direct avec le réel.

Tout ceci demande une explication complète.

Convenons d'abord avec M. Bouyssonie que « toutes les idées proviennent de l'expérience, et qu'aucune n'est complètement innée ; mais qu'elles n'en proviennent pas en totalité, puisqu'il a fallu pour les produire une élaboration rationnelle ».

Quelle est la part de la raison dans cette élaboration et quelle déformation fait-elle subir au réel ? Les scolastiques l'appellent *abstraction,* d'un mot qui semble indiquer un choix parmi les données sensibles. Ce n'est pas tout à fait cela. L'expérience, par elle-même, nous fait connaître un monde où tout change sans cesse, où les apparences se succèdent et se contredisent à chaque instant. L'intelligence, par contre, a besoin d'unité et de stabilité. C'est sa loi : le principe d'identité est son premier principe : il dirige toutes ses opérations, aussi bien l'induction que la déduction. Pour obéir à ce besoin inné, l'intelligence, sous les dehors indéfiniment mobiles des

phénomènes, cherche ce qui demeure toujours identique à soi-même, la substance, la nature des choses. Mais elle n'invente pas ; elle ne crée pas de toutes pièces : le concept qui, pour elle, représente ce que la chose *est*, n'est légitime qu'autant qu'il *explique* les apparences fournies par la sensation. Aussi comprend-on que dans l'abstraction, l'esprit soit porté à négliger certaines données sensibles pour porter sur d'autres toute son attention. Mais là n'est pas l'essence de l'abstraction ; elle est dans la valeur nouvelle donnée à l'élément choisi et désormais considéré comme soustrait aux variations du sensible, pour dire le mot, comme *universel*.

Il peut sembler que l'abstraction ainsi conçue, n'ajoutant rien aux données expérimentales, si ce n'est la valeur universelle de l'idée, ne puisse jamais s'écarter du réel. C'est vrai jusqu'à un certain point, c'est ce qu'exprime l'adage reçu : *abstrahentium non est mendacium ;* et jusqu'ici, M. Bouyssonie peut dire que « la raison est, dans ses idées, en rapport direct avec le réel ».

Mais en quel sens et jusqu'à quel point ? Quel est ce rapport de l'idée avec le réel ? En ce sens que l'idée, abstraite du réel, doit y trouver à un moment donné ce qu'en son langage l'école appelle *fundamentum in re*. Quant à savoir quand et où se trouvera ce fondement objectif, c'est une question qui relève uniquement de l'expérience. L'idée étant une fois élaborée, deux ordres de jugements peuvent être formulés sur elle : jugements analytiques, *a priori* ou rationnels, portant sur le contenu même de l'idée ; jugements synthétiques, *a posteriori* ou empiriques, portant sur la réalisation actuelle de cette idée. Ainsi le géomètre, partant des données de l'expérience, a abstrait les notions d'espace, de surface plane, de ligne droite, de triangle et de cercle. Bien qu'il ait, à dessein, négligé les petites irrégularités des lignes qu'il voyait, leur épaisseur, leur direction et leur longueur absolue, ce qu'il a retenu n'en est pas moins tiré du réel, et, par suite, susceptible de s'y retrouver encore. Dans l'analyse de l'une de ces notions, la notion de triangle par exemple, il découvre que le fait d'être limité par trois lignes qui se coupent deux à deux, entraîne nécessairement la formation de trois angles dont la somme sera égale à deux

droits. Le jugement par lequel il exprime cette relation est de l'ordre des jugements analytiques ; il est revêtu du caractère de nécessité, mais dans l'ordre purement idéal, sans qu'on puisse en inférer l'existence d'un seul triangle parfait, répondant rigoureusement à la définition. Au contraire, si le même géomètre vient à rencontrer une lame d'acier plane et limitée par trois lignes droites, il prononcera : ceci est un triangle; jugement synthétique, participant de toute l'imperfection qu'apporte avec elle l'expérience sensible, mais objectif, en ce sens qu'il met notre géomètre en rapport avec le réel et le fait sortir de l'ordre idéal. La loi ci-dessus énoncée et toutes les lois que l'analyse géométrique a pu découvrir dans la figure idéale *triangle,* devront se vérifier de cette lame d'acier, pour autant qu'elle réalise la figure idéale. La nécessité du premier jugement pourrait donc à juste titre être qualifiée de nécessité *hypothétique :* le jugement *a priori* sera nécessairement réalisé *dans l'hypothèse où* sera réalisée l'idée qui a servi de sujet à ce jugement. Quant à savoir où et quand cette idée est réalisée, c'est une question qui relève de l'expérience, et de l'expérience seule.

Une autre difficulté peut se rencontrer : parmi nos idées, toutes sont tirées de l'expérience ; mais non pas toutes selon le procédé élémentaire que nous venons de décrire : le concept abstrait par une *première intention* peut être remanié et devenir concept de *seconde intention.* Tantôt, c'est en portant l'accent non plus sur la compréhension de l'idée, mais sur son extension, que l'on transforme le concept métaphysique en concept logique : l'idée d'homme est prise alors pour désigner l'ensemble des hommes, le *genre humain.* Tantôt, c'est en unissant deux ou plusieurs concepts élémentaires pour former un concept complexe : l'homme et la divinité dans l'*Homme-Dieu.* Tantôt enfin c'est par un procédé négatif, en écartant d'une idée tel ou tel de ses éléments constitutifs : autant qu'il est connu directement, l'espace est limité ; mais les limites peuvent être à volonté écartées ou rapprochées ; elle ne semblent donc pas absolument essentielles à la notion, et un nouvel effort d'abstraction nous fera concevoir l'*espace infini.*

Il est clair que de pareils concepts ne peuvent faire l'objet, au moins immédiat, d'un jugement d'expérience, puisque, par

définition, ils échappent à la connaissance directe. On les appelle concepts indirects. Jamais le savant ne s'est trouvé en présence de l'*infini,* ni du *genre humain* comme tel ; et si des yeux mortels ont pu contempler l'Homme-Dieu, ils n'ont pu en sonder la sublime profondeur. C'est donc au raisonnement qu'il appartiendra de juger de la valeur objective de ces concepts. Mais ici une double question se pose : avant de savoir si l'existence de pareils objets est réelle, il faut examiner si elle est possible.

A cette seconde question répondra l'analyse intime des concepts : puisque la contradiction intrinsèque est incompatible avec la réalité d'existence, nous affirmerons impossible toute idée dans laquelle nous aurons rencontré un contenu logique contradictoire : cercle carré, espace infini, âme matérielle. Mais là où nous ne rencontrerons aucune contradiction interne, nous ne serons pas autorisés à prononcer immédiatement que l'objet existe : il peut exister ; le fait de son existence réelle reste à démontrer, par le moyen approprié, qui ne peut être que l'expérience ; et comme l'expérience directe n'est pas à notre portée, il faudra s'adresser à l'expérience indirecte.

C'est ce qui fait la difficulté en même temps que l'intérêt philosophique des preuves de l'existence de Dieu. L'idée de Dieu, quelle que soit la voie par laquelle nous y arrivons, est bien, en effet, un de ces concepts indirects, de seconde intention : Dieu, c'est l'être infini ; tout être connu par l'expérience nous apparaît étroitement borné ; l'abstraction supprime ces bornes. Dieu, c'est l'acte pur ; l'expérience ne nous montre partout que la perfection relative et limitée, l'acte mêlé de potentialité ; l'esprit écarte la potentialité. Dieu, c'est la cause sans cause, tandis que toutes les causes directement connues ont elles-même leur cause, n'étant cause qu'autant qu'elles sont en devenir, etc...

L'être infini, l'acte pur, la cause première, n'est-ce pas là une notion contradictoire ? à l'analyse idéale à répondre par un jugement *a priori.* Mais quand nous saurons que ces notions sont possibles et à quelles conditions, nous n'aurons pas pour cela prouvé la réalité du sujet qui les assume. C'est ici que les preuves traditionnelles font intervenir, pour démontrer la réalité d'un être infini, la réalité des êtres finis, fait contingent ;

— pour démontrer la cause première, l'enchaînement des causes secondes, fait contingent; — pour démontrer l'intelligence suprême, l'ordre du monde, fait contingent. Chacun de ces faits contingents étant inexplicable si l'on n'admet comme fait nécessaire et absolu, la réalité à démontrer.

L'argument ontologique prétend se passer du fait contingent. L'analyse idéale l'a conduit à des jugements comme ceux-ci : l'acte pur, la cause première, l'infini existe nécessairement. Mais s'il existe nécessairement, qu'est-il besoin de prouver encore cette existence?

Examinons d'un peu plus près ces jugements ; n'oublions pas qu'ils sont analytiques, c'est-à-dire formulés en vertu de l'analyse d'une idée, cette idée étant élaborée selon le processus ci-dessus décrit. Dire que l'acte pur, ou la cause première, ou l'infini existe *nécessairement,* c'est donc dire que ces concepts enferment en eux-mêmes une nécessité. Mais quelle nécessité ? Comme nous l'avons déjà fait voir, une nécessité hypothétique, subordonnée au fait de leur existence. De même que, s'il existe un triangle, la somme de ses angles sera nécessairement égale à deux angles droits, de même l'acte pur, s'il existe, aura l'existence par lui-même, et tellement propre qu'il ne pourra ni l'avoir reçue d'autrui, ni la perdre en aucune façon. C'est en ce sens que l'existence sera pour lui *nécessaire.* Mais encore faut-il savoir s'il y a un acte pur dans l'ordre réel. En d'autres termes, les jugements analytiques, dont se prévaut l'argument ontologique, reviennent à ceux-ci : l'acte pur, en son concept, exclut le devenir, et par conséquent ne peut commencer d'être ; s'il existe, c'est qu'il a toujours existé. La cause première est de telle nature qu'elle ne doit pas avoir de cause, et par suite, ne peut être qu'éternelle. L'infini ne saurait dépendre d'un être autre que lui-même. Rien dans ces jugements ne pose le fait de l'existence. La raison en est que ces jugements sont analytiques, *a priori,* rationnels, tandis que le fait d'existence ne peut relever que de l'expérience.

M. B. présente encore le même argument sous une forme un peu différente qu'il nous faut rapidement examiner pour clore cette trop longue discussion. Les principes de la raison (M. B. énumère ici le principe de raison suffisante, le principe

de contradiction, le principe des intelligibles, le principe de finalité) posent tous, non seulement comme possible, mais comme nécessaire, l'être infini, seul capable de rendre raison de ces principes avec leurs caractères de nécessité et d'absolu. — Cela rappelle la grande preuve augustinienne de l'existence de Dieu par les *Vérités nécessaires*.

Il est peut-être possible, après les discussions auxquelles ont donné lieu le subjectivisme et le Kantisme, d'apporter à cette preuve un supplément de précision, qui devait échapper au génie du grand docteur africain. Les vérités nécessaires peuvent et doivent être envisagées à un double point de vue : subjectivement et objectivement. Subjectivement, elles sont nécessaires parce que notre esprit ne peut s'en passer ; toutes, plus ou moins directement, dérivent de cette loi première de notre intelligence, qui la porte à chercher sous les apparences mobiles l'un et l'identique. Principe d'identité ou de contradiction tellement nécessaire que, loin de pouvoir le démontrer ou l'infirmer par aucun raisonnement, sans lui, nous ne pouvons même plus penser. Qu'un tel principe, et les principes qui en dérivent immédiatement, s'imposent à notre esprit avec une absolue nécessité, il n'y a rien qui doive surprendre ; mais on ne saurait non plus de ce fait tirer une conclusion ferme touchant le monde qui nous entoure, ni la cause première. C'est la loi de notre esprit, et rien de plus.

Mais cette loi de notre esprit va devenir la norme suprême de toutes nos opérations intellectives ; avec elle nous allons prendre contact, non plus seulement avec le décevant mirage de la sensation aux mille aspects, mais avec la réalité profonde des choses ; nos idées représentent des *êtres* qui deviendront une explication des *phénomènes*. Et l'explication est conséquente avec elle-même ; bien plus, elle nous permet d'agir à notre tour sur ces êtres pour modifier à notre gré les phénomènes. En d'autres termes, la science réussit à nous donner du monde une représentation rationnelle et ses conclusions nous conduisent à des applications utiles. Cette double remarque nous fait voir clairement que les principes de la raison ne sont pas purement subjectifs : ils s'appliquent aussi bien aux choses qui sont hors de nous qu'à notre intelligence dont ils sont la règle première ; s'il en était autrement, le succès de la science serait

lui-même un fait irrationnel, à moins qu'on ne veuille dire avec M. Bergson que le monde matériel est lui-même une création de notre intelligence, et qu'il en reçoit les lois.

Avec cette nouvelle interprétation, les vérités nécessaires prennent une valeur nouvelle aussi. Et c'est certainement en ce sens que saint Augustin les entendait, lorsqu'il en faisait sa preuve de choix pour démontrer l'existence de Dieu. Mais rien ne ressemble moins à l'argument ontologique. Il faudrait bien plutôt rapprocher cette preuve de celle que l'on tire d'habitude de l'ordre du monde. Les vérités nécessaires sont la plus haute expression de cet ordre merveilleux ; comme lui, elles supposent une intelligence infinie à l'origine des choses.

Pas plus que les autres preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, la preuve de saint Augustin par les vérités éternelles n'est donc un pur et simple passage de l'ordre idéal à l'ordre réel. Ici, comme partout, un fait d'expérience permet et justifie l'inférence ; ici, le fait, c'est l'accord de la réalité objective avec les lois nécessaires de notre esprit. Vouloir se passer de ce fait d'expérience, conclure directement du possible au réel, c'est le propre de l'argument ontologique. Mais en cela, l'argument ontologique s'isole non seulement de toutes les autres preuves classiques de la théodicée, mais de tous les procédés normaux et légitimes du raisonnement.

S'élever d'un seul élan de génie jusqu'aux sommets de l'être, s'établir comme d'emblée dans l'affirmation de l'existence infinie, sans passer par les longs et pénibles tâtonnements de l'expérience, c'est, nous devons bien l'avouer, une perspective merveilleuse et bien faite pour séduire des esprits de premier ordre. Mais en philosophie, plus peut-être qu'en aucune autre branche de l'activité humaine, la prudence est la vertu maîtresse, comme la vérité est le but unique. N'ayant point à notre disposition l'expérience pour contrôler à chaque pas les résultats de nos investigations, nous devons être plus sévères dans l'emploi du raisonnement, et nous tenir en garde contre un procédé trop subtil pour n'être pas un peu aventureux. Ce sera, nous l'espérons, l'excuse d'une discussion qui pourrait paraître un peu longue pour une question dont la portée pratique ne s'impose pas avec évidence.

J. BONNIFAY.

RÉPONSE A M. BONNIFAY

M. Bonnifay est convaincu que l'argument ontologique et n'importe quelle démonstration purement *a priori* ne prouvent rien ; par suite, il trouve plutôt inutile et imprudent le travail que j'ai publié dans cette Revue.

Pour justifier sa critique il me rappelle en premier lieu quelques axiomes :

1° *On peut conclure* a) de la réalité à la possibilité, b) de l'impossibilité à la non-réalité.

2° *On ne peut pas conclure* a) de la possibilité à la réalité ni b) de la non-existence à l'impossibilité.

Il fait ensuite une analyse de la connaissance humaine que je puis admettre dans ses plus grandes lignes. J'y retrouve la même pensée sous plusieurs formes : le fait d'exister ne peut relever que de l'expérience... pour démontrer une existence réelle le moyen approprié ne peut être que l'expérience, etc... Mais ce que M. B. oublie c'est de mettre en relief le postulat de son argumentation et celui de la mienne. Les voici, le sien d'abord : *sans l'expérience on ne peut atteindre la réalité ;* le mien : *la nécessité prouve la réalité.*

Examinons rapidement ces deux assertions opposées. Mon postulat est une proposition analytique, donc évidente, certaine, indiscutable. Si on entend par le réel ce qui est, le nécessaire, c'est-à-dire ce qui ne peut pas ne pas être, fait partie de ce qui est, c'est-à-dire du réel. Le postulat de M. B. renferme une affirmation et une négation : a) l'expérience prouve la réalité; b) sans l'expérience rien ne prouve la réalité. J'admets l'affirmation ; je repousse la négation comme gratuite et fausse : 1° Gratuite, car elle n'est ni évidente, ni démontrée ; je n'y vois qu'une association d'idées dans laquelle le moyen *ordinaire* est devenu le moyen *unique ;* 2° fausse, car elle est en contradiction avec le jugement analytique que j'ai pris pour postulat

et qui a la même certitude que les axiomes ci-dessus énoncés (1).

Non seulement l'argumentation de M. B. part d'un postulat erroné, mais elle méconnaît 1° le caractère de nécessité *absolue* qui se trouve dans l'idée de Dieu et la différencie profondément de toutes les autres ; 2° la *valeur absolue* des principes de la raison, condition de toute démonstration de l'existence de Dieu.

1° Le triangle aura trois angles égaux à deux droits — *s'il existe,* sa nécessité est hypothétique. *De même*, dit M. B., l'acte pur, *s'il existe,* aura l'existence par lui-même et tellement propre qu'il ne pourra l'avoir reçue d'autrui ni la perdre en aucune façon. C'est en ce sens que l'existence sera pour lui nécessaire. Dans les jugements *a priori* sur l'acte pur, la cause première, l'infini, *rien ne pose le fait de l'existence.*

Voilà donc la nécessité de Dieu hypothétique comme celle du triangle. M. B. ne voit pas que l'idée de triangle ne comporte pas parmi ses éléments le concept d'existence, tandis que l'idée de Dieu, sous les formes qu'il examine comme sous celles qu'il n'examine pas, comporte nécessairement le concept d'existence nécessaire. Assimiler deux idées aussi différentes est un moyen très efficace de se tromper.

On dirait que M. B. n'arrive à concevoir que la nécessité hypothétique et non la nécessité absolue. Le nécessaire sem-

(1) Pour montrer à M. B. avec quel soin j'ai lu sa critique, je relève dans son texte quelques assertions inexactes.

1° « On peut de l'impossibilité, de la contradiction intrinsèque, conclure à la non-existence, *en vertu du principe de raison suffisante* qui nous dit que l'absurde ne peut exister, qu'il n'aurait pas sa raison d'être. » Les scolastiques font dépendre le principe de raison suffisante du principe de contradiction ; M. B. fait le contraire ; ces deux thèses sont inexactes, mais surtout celle de M. B.

2° « L'expérience nous fait connaître un monde où tout change. » Non, puisque l'expérience antéscientifique des anciens leur faisait voir des cieux incorruptibles et l'expérience des modernes leur fait connaître la permanence de la matière et de la force vive.

3° « La somme des angles d'un triangle égale 2 droits, voilà un jugement analytique. » — Si on entend par jugement analytique celui où l'attribut est pris dans la compréhension du sujet, on cherchera vainement l'idée d'angle droit dans celle de triangle.

4° Il m'attribue cette énumération des principes de la raison : « le principe de raison suffisante, le principe de contradiction, le principe des intelligibles, le principe de finalité ». Or il aurait fallu voir dans mon texte : 2 arguments appuyés sur le principe de possibilité ; 1 sur le principe d'*intelligibilité* (synonyme de *raison suffisante*); 1 sur le principe de finalité.

ble être pour lui *ce dont on ne peut pas se passer* et non *ce qui ne peut pas ne pas être*. Si cette seconde idée lui manque, l'argument ontologique ne peut pas le convaincre.

2° Voici qui est peut-être plus grave. M. B. nous dit : « le principe de causalité *prend une valeur réelle* en s'appliquant à des commencements réels. » Avant cette application il n'avait donc pas une valeur réelle mais seulement idéale. Aussi, plus loin nous trouvons : Le principe d'identité et ceux qui en dérivent sont *des lois de notre esprit, et rien de plus*.

On pourrait croire que M. B. est subjectiviste, mais il s'en défend. Avec les lois de l'esprit, ajoute-t-il, devenues normes de toutes nos opérations intellectives, nous prenons contact avec la réalité profonde des choses ; nos idées représentent des êtres qui deviendront une explication des phénomènes.

Comme ce mystérieux contact ne semble guère apte à donner l'objectivité aux lois de notre esprit, M. B. donne une double preuve de cette objectivité. Les principes sont bien objectifs puisque, grâce à eux, on constitue la *science* et on réussit dans l'*industrie*.

Un positiviste s'accommoderait à merveille de cette argumentation : pour lui les principes rationnels sont objectifs *parce qu'*ils s'appliquent avec succès à l'expérience et *dans la mesure où* ils s'y appliquent. Il formulera donc le principe de causalité : tout phénomène a pour cause d'autres phénomènes ; mais la causalité ne sera pour lui qu'une succession constante et inconditionnelle. Il ajoutera le principe des lois : les mêmes causes (dans la cause sont comprises les conditions) produisent les mêmes effets et réciproquement. Et si nous voulons nous élever au-dessus de l'expérience jusqu'à l'infini, il nous accusera de sortir du réel, puisque les principes *prennent une valeur réelle* en s'appliquant aux données de l'expérience. Or l'origine première des choses n'est pas une donnée de l'expérience, donc les principes qu'on essaie d'y appliquer n'ont pas de valeur réelle.

A mon avis, il faut au contraire affirmer la valeur *absolue* des principes de la raison. Le subjectivisme, le positivisme, ne sont qu'une tentation des esprits que certains échecs ont découragés ou irrités, que l'absolu intimide ou inquiète, à qui

il donne un certain vertige. L'existence de la science et de l'industrie est apte à calmer ces inquiétudes plutôt sentimentales que raisonnées. Le philosophe doit refuser de laisser sa raison se mutiler ou se paralyser. Quand un problème comporte des données empiriques, l'esprit part de l'expérience, s'élève jusqu'à la loi hypothétique et revient vers l'expérience, pour transformer son hypothèse en loi certaine. C'est ce qui se passe dans les sciences expérimentales comme la physique. En mathématiques, au contraire, il part de l'idée et du raisonnement pour trouver des vérités nouvelles. En métaphysique il part tantôt des faits et tantôt des idées pour s'élever jusqu'à l'infini. La synthèse idéale, à laquelle il aboutit en concevant le monde comme l'œuvre d'une Cause première infinie et parfaite, s'appuie sur l'expérience dans les démonstrations *a posteriori,* s'appuie sur des idées dans les arguments *a priori,* corrige et, en un sens, combat l'expérience, en affirmant le bien, le devoir, l'immortalité, la Providence et tout le supra-empirique, si souvent contraire aux apparences.

Quand je vois la raison, d'un point d'appui en un sens inerte, s'élancer dans l'infini, je comprends que cet élan vient de ses ailes et non de la branche qu'elle quitte. Si un homme prétendait soulever une montagne en l'attachant à un fil, ce n'est pas la présence du fil qui me rassurerait sur le succès de l'entreprise. Et s'il était capable de la soulever par ce procédé, aussi bien la soulèverait-il sans le moindre contact.

La preuve suprême de l'existence de Dieu, c'est encore la convergence vers lui de toutes les preuves partielles découvertes par la raison. Dieu est l'α et l'ω ; on le rencontre au point de départ de la pensée, c'est-à-dire dans les principes rationnels ; on le retrouve au point d'arrivée, c'est-à-dire dans la connaissance minutieuse, expérimentale et scientifique de la merveilleuse organisation des êtres. Et il n'a pas fallu attendre le développement relativement récent de la science et de l'industrie pour croire à l'objectivité des principes. Il y a longtemps que l'expérience a été l'*occasion* d'affirmer Dieu. De trouver Dieu à l'horizon, de quelque côté que notre esprit se tourne, c'est la meilleure et même la seule justification de la confiance de la raison en elle-même, de l'âme en elle-même. Au point

de vue psychologique, la confiance dans l'œuvre révèle la valeur de l'ouvrier ; au point de vue ontologique, la valeur de l'ouvrier légitime la confiance dans l'œuvre. Perdez de votre confiance et vous ne découvrirez plus l'ouvrier ; voilez l'ouvrier et vous ne saurez plus pourquoi vous avez confiance.

M. B. a aperçu ces vérités dans une certaine mesure lorsqu'il cherche à faire rentrer l'argument ontologique dans celui des causes finales. Mais il oublie que l'expérience présente un désordre apparent et que, si l'esprit y découvre l'ordre, c'est qu'il apporte *a priori* la croyance à l'ordre. Toute la réfutation de l'empirisme évolutionniste, est dans cette simple remarque ; c'est aussi sur cet *a priori* qui est en somme le principe de raison suffisante, que j'avais fondé une démonstration de l'existence de Dieu. L'expérience *confirme* mais ne *prouve* pas la valeur de cet *a priori,* elle réfute le subjectivisme mais ne prouve pas positivement l'objectivité des principes ; elle écarte l'obstacle, mais ne donne pas la force d'avancer.

*
* *

Un professeur de Faculté Catholique, dans une lettre particulière, me dit : Vous supposez que l'idée d'un être le plus grand possible (j'avais employé cette expression pour rappeler saint Anselme, mais je préfère les autres formules) n'implique pas contradiction. Cela reste à prouver. Nous pouvons avoir bien des idées entachées de contradiction *latente :* par ex. l'énoncé d'un théorème faux est réductible à une contradiction pure et simple. Tout ce qui n'est pas *manifestement* contradictoire n'est pas pour cela *possible.*

Je cite cette objection, car elle est probablement venue à l'esprit de plus d'un lecteur, et sa discussion ne peut qu'éclairer un peu plus la question.

J'ai répondu d'avance en disant dans mon 2e argument (page 116) que là où il n'y a pas de négation, il ne peut y avoir contradiction ; or, dans l'être purement positif, il ne peut y avoir de négation, donc il ne peut y avoir contradiction. Si la contradiction est impossible, la possibilité est absolue.

J'ai ensuite abordé cette objection (p. 122, obj. 5), non en lui

laissant la forme gratuite d'une contradiction simplement latente et possible, mais en l'appuyant sur la diversité des êtres. J'ai dit qu'une objection de ce genre ruinerait toute démonstration même *a posteriori* de l'existence de Dieu et comment on confondait à tort diversité et contradiction.

Je puis ajouter que l'on peut supposer à propos de toute idée qu'elle nous est peut-être en partie inconnue et qu'elle renferme peut-être une contradiction latente. Or, il ne suffit pas d'une objection à laquelle on ne sait que répondre pour que la raison doive douter de ce qu'elle pensait, à plus forte raison ne suffit-il pas d'une objection gratuite.

Je terminerai en offrant à ceux qu'elle pourrait intéresser une autre forme de démonstration a priori de l'existence de Dieu.

Tout ce qui a sa raison suffisante d'être est. Or l'absolu a en lui-même sa raison suffisante. Donc l'absolu est.

La majeure se prouve ainsi par l'absurde : si ce qui a sa raison *suffisante* d'être n'était pas, c'est que cette raison serait *insuffisante* à le faire être. La mineure est une définition et n'a pas besoin d'être démontrée.

Toute cette discussion n'a pas un objet immédiatement utile, mais si elle arrivait à éclairer un peu plus la théorie de la connaissance humaine, on s'apercevrait pour elle, comme pour les hautes spéculations mathématiques, que tout effort vers la vérité a son heure de fécondité.

A. BOUYSSONIE.

LA CRISE DU MUTATIONISME

Sous l'impulsion des travaux de Hugo de Vries, le nombre des espèces végétales obtenues par variation brusque, d'abord très restreint, s'est rapidement accru ; j'oserais dire que le Mutationisme fut, durant ces dernières années, l'interprétation à la mode ; quelques-uns des maîtres les plus autorisés de la botanique se faisaient les vulgarisateurs de la théorie nouvelle et les crédits officiels de recherche tombaient en rosée fertilisante sur les champs d'expériences des disciples de de Vries (1).

Mis en regard des vieilles doctrines de l'adaptation et de la sélection, le système de de Vries devait plaire fatalement. La mystérieuse spontanéité de la nature se révélait dans l'apparition brusque de nouvelles espèces élémentaires ; les difficultés contre lesquelles s'étaient brisées les théories de Lamarck et de Darwin s'évanouissaient ; les mutations surgissant d'emblée, il n'y avait plus lieu de rechercher péniblement les premiers stades du développement d'une espèce ou d'un organe ; la mutation, dans son essence, était d'origine exclusivement germinale et tenait à une modification survenue dans les cellules sexuelles ; le milieu n'intervenait que pour favoriser l'éclosion d'une période de mutations.

Nous vivons à une époque où les théories scientifiques sont éphémères ; en dépit de ses attraits, le Mutationisme commence à perdre du terrain et l'opinion scientifique manifeste désormais à son égard quelque défiance. Actuellement, chacun s'en va répétant que le problème de l'origine des espèces est entouré des plus graves difficultés, que les différentes théories

(1) Sur l'origine de la théorie des mutations, sur sa signification, sa portée, voir H. Colin : *Revue de Philosophie,* octobre 1910.

érigées par leurs auteurs en systèmes définitifs n'apportent à la question que des solutions partielles, que le Mutationisme ne représente sans doute qu'un point de vue particulier comme d'ailleurs le Lamarckisme et le Darwinisme.

Toute séduisante que puisse paraître une théorie, elle reste justiciable de l'expérience ; c'est à la lumière des faits qu'il convient de l'apprécier. Le désir très légitime de contrôler les résultats allégués par les partisans de la mutation a suscité récemment de nombreuses recherches de la part de divers auteurs animés d'intentions souvent tout opposées. La plupart des plantes réputées favorables à l'observation de variations brusques ont été soumises à l'épreuve : l'Œnothère, le Maïs, la Pomme de terre, la Bourse à Pasteur... etc. Les conclusions de cette enquête ne sont pas faites pour accréditer le Mutationisme.

*
* *

De certains faits invoqués depuis une dizaine d'années en faveur de la théorie des variations discontinues, il semble qu'à l'heure actuelle il ne reste à peu près rien ; je veux dire que nombre de mutations se sont évanouies sous l'effort de la critique expérimentale ; c'est le cas notamment des mutations de la Pomme de terre.

En mars 1904, Labergerie avait résolu, pensait-il, le problème de l'origine spécifique de la Pomme de terre cultivée. Parti d'une espèce sauvage, le *Solanum Commersonii,* il obtenait, par mutation gemmaire, une variété comestible, très voisine de la *Géante bleue* de Paulsen. Ce fait méritait de fixer l'attention. Jusqu'alors, malgré des recherches nombreuses et variées, nul n'avait réussi à identifier l'ancêtre de la Pomme de terre (1). Sur les pentes des Andes, dans les archipels marécageux de la côte chilienne, dans les parties hautes du Mexique, croissent en abondance de nombreuses Solanées sauvages portant au bout de longs stolons quelques tubercules de valeur

(1 Il en est de même pour la plupart de nos plantes de culture : Blé, Maïs,... etc. ; l'espèce spontanée d'où proviennent les variétés agricoles est presque toujours inconnue.

alimentaire faible et de goût généralement amer et désagréable. Telles sont les espèces désignées actuellement sous les noms de *Solanum Commersonii, Maglia, utile*... etc.

De tout temps on a cherché parmi ces plantes la forme ancestrale du type cultivé. Les plus anciens traités de systématique ne fournissent à ce sujet aucune indication. L'espèce qui figure au *Species* de Linné et au *Prodromus* de de Candolle sous le nom de *Solanum tuberosum* correspond déjà nettement à un type cultivé. On ne peut dès lors avoir recours, pour résoudre le problème, qu'aux documents historiques ou à l'expérimentation.

Lorsqu'en 1533, Pizarre et ses compagnons firent la conquête du Pérou, ils remarquèrent avec étonnement que les indigènes se nourrissaient de tubercules inconnus des Européens. Rien ne prouve que ces navigateurs aient rapporté en Espagne la Pomme de terre ; mais, dès la fin du xve siècle, les documents historiques sur l'introduction et la culture de la Pomme de terre sont très nombreux. En 1596, le botaniste anglais John Gérarde cultive à Holborn, dans les faubourgs de Londres, une plante qu'il nomme *Batata virginiana ;* la description et la figure qu'il en donne permettent de reconnaître avec certitude la Pomme de terre actuellement cultivée. A la même époque, Gaspard Bauhin, dans le *Phytopinax,* imprimé à Bâle en 1596, consacre un long chapitre à la Pomme de terre et, le premier, lui donne le nom de *Solanum tuberosum* que Linné ne fera que confirmer. L'ouvrage de Clusius intitulé : *Rariorum plantarum historia* fournit, sur la plante récemment importée, des détails très abondants d'où il ressort que le Papas des Péruviens introduit en Europe ressemblait singulièrement à nos variétés agricoles.

Devant l'insuffisance des documents historiques force était de recourir à l'expérimentation. Les divers *Solanum* tubérifères sauvages qui vivent dans les forêts, les landes ou les marais d'Amérique se trouvent dans des conditions de milieu qui sont loin d'être celles de nos plantes de culture. On pouvait donc espérer que le transport des espèces spontanées américaines dans un sol ameubli et riche, sous un climat assez différent de celui de leur patrie, favoriserait l'acquisition de certains caractères appartenant aux variétés cultivées.

Divers auteurs tentèrent l'expérience ; leurs efforts furent stériles. L'un d'eux, P. Berthault, résume, dans les termes suivants, l'ensemble de ses recherches : « Au cours de trois années de culture et de multiplication, par tubercules et par graines, des divers *Solanum* tubérifères sauvages, je n'ai pu observer aucune modification durable chez ces plantes : aucune de ces espèces ne s'est indiquée, dans mes expériences, comme plante-mère probable du *Solanum tuberosum*. Les caractères que j'ai examinés sur ces différents types sont restés, chez les descendants, ce qu'ils étaient chez les parents et ce qu'ils sont sur les individus sauvages récoltés à l'état spontané (1). »

Plus heureux que les autres, Labergerie, dès 1904, avait obtenu, à partir du *Solanum Commersonii*, plusieurs variétés de *Solanum tuberosum* : deux variétés violettes, quatre jaunes, deux blanches. Ces variétés subissaient, à leur tour, des modifications de moindre importance, ce qui portait à soixante environ le nombre des types ayant pour ancêtre le même *Solanum Commersonii*. Le problème était résolu ; les 1.600 variétés de Pommes de terre qui composent la collection cultivée organisée à Verrières-le-Buisson (Seine-et-Oise) par les de Vilmorin pouvaient disparaître ; il était désormais possible de les reproduire à partir de leurs ancêtres spontanés.

Les résultats publiés par Heckel (2), en 1905, vinrent corroborer les expériences de Labergerie. L'auteur indiquait avoir obtenu d'une autre espèce sauvage, le *Solanum Maglia*, une variété de *Solanum tuberosum* comparable à la première variété violette produite par Labergerie. Enfin, plus récemment, Planchon constatait, lui aussi, une transformation brusque du *Solanum Commersonii* en *S. tuberosum* (3).

Cependant, la plupart des expérimentateurs, travaillant de leur côté sur les mêmes espèces sauvages, n'avaient à enregistrer que des insuccès; en particulier, Sutton, qui entretient dans ses collections cultivées de Reading les principaux types de *Solanum* sauvages voisins du *tuberosum* et qui les suit depuis très longtemps, concluait à la fixité de ces formes spon-

(1) P. Berthault, Thèse de Doctorat ès sciences, Paris, 1911, p. 172.
(2) Heckel, *Bull. Soc. nat. Agr. Fr.*, déc. 1905.
(3) Planchon, *Ann. Fac. sc., Marseille*, t. XVIII, fasc. 9 et 10, 1909.

tanées. P. Berthault entreprit alors une nouvelle série d'expériences dans les conditions les plus variées : essais à partir de tubercules récoltés sur des pieds de *S. Commersonii* ou de *S. Maglia ;* culture de tubercules envoyés par Labergerie comme devant muter ; essais de mutations sur semis issus de graines de *S. verrucosum, utile, Commersonii;* cultures de plantes envoyées par Labergerie comme provenant de mutations d'espèces sauvages. L'auteur ne put que constater la fixité spécifique de chacun des types sauvages et du *Solanum tuberosum.* Sans doute, on remarque, au sein de chaque espèce, de nombreuses variations ; mais aucune ne fait sortir la plante de l'espèce linnéenne à laquelle elle appartient. Les tubercules recommandés par Labergerie ne se montrèrent pas plus complaisants que ceux qui provenaient d'Angleterre. Quant aux plantes issues de semis, ni les mutilations, ni la fumure, ni les actions de voisinage ne réussirent à ébranler la fixité de leurs caractères spécifiques (1).

En présence de ces contradictions, les partisans de la variation brusque se devaient de préciser les conditions de leur expérimentation. Comme cause favorisant les mutations ils invoquèrent tout d'abord l'attaque des racines par les champignons ; c'était le temps où Noël Bernard venait de mettre à la mode les mycorhizes ; l'opinion scientifique ayant fait prompte justice des mycorhizes, les Mutationistes pensèrent à la suralimentation ; on allégua plus tard des actions de voisinage, l'influence des plantations anciennes, l'absence des engrais chimiques, puis l'absence des engrais organiques, la vertu spéciale de certains fumiers, particulièrement du fumier de poulailler... etc. La diversité des causes invoquées prouve abondamment qu'aucune d'elles n'était efficace. D'ailleurs ceci ne constitue pas une critique péremptoire de la théorie ; la mutation étant d'origine essentiellement interne et germinale, le milieu ne peut exercer tout au plus qu'une action favorisante.

Le jugement le plus indulgent que l'on puisse formuler à la suite de cet exposé, c'est que la mutation gemmaire n'est ni aussi fréquente ni aussi facile à observer que ses défenseurs

(1) P. Berthault, *Loc. cit.*

le prétendaient tout d'abord. D'expériences purement négatives on ne tirera jamais d'argument décisif contre la théorie elle-même ; la mutation est essentiellement désordonnée, et nul ne peut connaître la période de ses caprices.

Une critique plus fondamentale des prétendus faits de mutation gemmaire réside dans la perfection même des résultats obtenus. La première mutante de Labergerie, issue du *Solanum Commersonii,* ne possède plus aucun des traits caractéristiques appartenant à son ancêtre ; le feuillage, la fleur, les tubercules diffèrent essentiellement ; deux plantes de Pomme de terre, remarquait Sutton, peuvent à peine être plus dissemblables. Les Mutationistes les plus intrépides nous avaient habitués à des sauts moins violents !

*
* *

L'originalité de la théorie de la mutation tient à la distinction de deux sortes de variations : les variations discontinues et les variations fluctuantes : les premières caractérisées par l'absence de formes intermédiaires, les autres oscillant autour d'une moyenne qui représente une des constantes de l'espèce.

Les variations brusques ne sont pas, du reste, une découverte de de Vries. De tout temps, dans la pratique de l'élevage ou de la culture, on a constaté l'apparition soudaine de formes aberrantes que l'on appelait anomalies ou monstruosités. Darwin lui-même en cite un grand nombre ; mais, eu égard au caractère exceptionnel de ces phénomènes, il les néglige complètement dans la construction de son système.

Cependant, dès l'époque de Darwin et jusqu'à nos jours, il y eut des naturalistes qui essayèrent de baser sur la variation discontinue une théorie de l'évolution. Leurs efforts devaient rester stériles, tant que dura l'engouement pour les systèmes sélectionnistes. Mais lorsque la critique eut ébranlé l'édifice de Darwin, les nouvelles idées purent se faire jour. Présentées par de Vries, elles recrutèrent rapidement un grand nombre d'adeptes.

Outre que le nouveau système donnait pleine satisfaction sur certains points que les théories de la sélection ne pou-

vaient admettre : fixité de l'espèce, rapidité de l'évolution phylogénétique, il faisait à l'inconnu une place suffisamment importante pour s'épargner des questions embarrassantes et se ménager des réponses faciles. C'est en essayant de préciser la doctrine que les Mutationistes se portèrent des coups funestes.

De Vries avait laissé dans le mystère les causes qui déterminent le commencement d'une période de mutation, tout en accordant qu'elles devaient résider dans l'action de quelque facteur extérieur qui restait à découvrir. Les disciples de de Vries s'indignèrent contre ces incertitudes et s'appliquèrent à provoquer expérimentalement des phénomènes de mutation en agissant tantôt sur le milieu, tantôt sur la plante elle-même.

Blaringhem crut avoir trouvé dans les mutilations un moyen efficace de déterminer la différenciation soudaine de nouvelles formes. Le Maïs se prête particulièrement bien à ces expériences. Des traumatismes méthodiques auraient entraîné l'apparition brusque d'un grand nombre de formes stables dont beaucoup sont tout à fait nouvelles, en ce sens qu'on ne les avait jamais signalées jusqu'ici et que la plupart montrent des caractères aberrants pour l'espèce, le genre et même la famille qui renferment la forme initiale (1).

Parti du Maïs jaune de Pensylvanie, *Zea Mays pensylvanica,* Blaringhem pense être arrivé à créer, après mutilation, une espèce élémentaire, *Zea Mays præcox* et quelques variétés nouvelles et parfaitement stables, *Zea Mays pseudo-androgyna, semi-præcox.*

Le *pseudo-androgyna* présente, sur un certain nombre de grains, des étamines plus ou moins développées. Le *semi-præcox* serait de trois semaines plus précoce que le type ; les pieds sont plus épais, plus trapus, de taille moins élancée, les épis latéraux sont gros et courts. Le *præcox,* plante grêle, basse, à nœuds courts, est plus hâtif que les précédents, ce qui a permis son isolement avec facilité.

(1) Blaringhem ; *Mutation et traumatismes*, Thèse de Doctorat ès sciences, Paris, 1907.

En résumé, Blaringhem avait arraché à la Mutation son secret. Non seulement il fortifiait par une série de faits nouveaux la théorie de de Vries, mais il déchiffrait en partie l'énigme que le savant Hollandais n'avait pu pénétrer ; on pouvait désormais, à l'aide des mutilations, provoquer à coup sûr l'apparition de nouvelles espèces ; les traumatismes devenaient un facteur très important de l'évolution des formes végétales.

Ces résultats viennent d'être mis en doute par Ed. Griffon, professeur à l'École nationale d'agriculture de Grignon (1).

L'auteur a cultivé, en 1908, un grand nombre de variétés de Maïs, afin d'étudier les anomalies florales qu'elles sont susceptibles de présenter en l'absence de toute mutilation. Aucun pied ne fut recépé ni blessé de façon quelconque ; aucun ne portait trace de parasite connu, de charbon notamment, ayant, comme on sait, la propriété de changer le sexe des fleurs atteintes. Le nombre des anomalies fut très élevé ; la monstruosité la plus fréquente consistait en épis latéraux ramifiés portant un grand nombre de grains avec ou sans fleurs mâles.

Sans aucune espèce de mutilations, Ed. Griffon obtient donc des anomalies nombreuses ; la méthode des traumatismes préconisée par Blaringhem n'offre par conséquent rien d'original.

En 1909, Griffon sème à nouveau la même collection de Maïs ; il obtient cette fois très peu de monstruosités. Le nombre des anomalies varie donc, d'une année à l'autre, dans une proportion énorme ; la cause doit en être cherchée, vraisemblablement, dans la différence des conditions météorologiques.

Au cours de cette même année 1909, la tige de plusieurs pieds a été sectionnée. Les rejets n'ont rien donné d'anormal. Quand donc les conditions sont telles que les anomalies apparaissent peu nombreuses sur les pieds normaux, les traumatismes n'augmentent pas sensiblement la proportion de ces anomalies.

(1) Consulter Ed. Griffon : *Bull. Soc. Bot. de France*, LVII, p. 604, 1910, et LVIII, p. 567, 1911 ; Blaringhem, *Loc. cit.*, et *Bull. Soc. Bot. de France*, LVIII, pp. 251, 299, 576, 644 et *Les transformations brusques des êtres vivants*, Paris, Flammarion, 1911.

On est donc en droit de conclure que les traumatismes ne font pas apparaître d'autres anomalies que celles qui se manifestent normalement sur les tiges latérales de plantes non mutilées. D'autre part, les traumatismes se montrant parfois inefficaces, il est légitime de penser que leur action se borne à favoriser la production de rejets, chose qui d'ailleurs est parfaitement connue.

Quant à l'hérédité des anomalies, elle est plus que contestable. Griffon, ayant semé des graines d'épis monstrueux, en récolta des plantes normales pour la plupart ; quelques pieds seulement, dans la proportion de 2 sur 8, présentaient l'anomalie des parents. On arrive à obtenir la même proportion de sujets anormaux en partant des graines d'épis réguliers ; il est impossible, dans ces conditions, de parler d'anomalies héréditaires.

Que penser alors des espèces et des races nouvelles produites par Blaringhem ? Leur stabilité semble démentie par les expériences que poursuit Griffon depuis 1907. Ces différentes variétés de Maïs ont été semées chaque année. Elles n'ont pas réussi à se maintenir, mais sont retournées plus ou moins rapidement au type primitif. Il n'est pas possible de suspecter les semences, car l'auteur opérait comparativement sur des graines récoltées par lui et sur d'autres que distribue Blaringhem lui-même par l'intermédiaire du Muséum.

En ce qui concerne le développement d'étamines à la base des grains, ce caractère, affirme Griffon, n'est pas spécial à la variété *pseudo-androgyna*, car, en 1910, on pouvait l'observer sur le *pensylvanica* type, sur le *semi-præcox*, sur le *præcox*.

La question des mutations du Maïs est donc loin d'être tirée au clair ; en attendant que de nouvelles expériences nous apportent les informations nécessaires, il est prudent de s'en tenir aux sages conclusions formulées par Ed. Griffon : « Les causes vraies de l'apparition des anomalies florales chez le Maïs sont loin d'être déterminées avec précision. Les troubles de nutrition engendrés par des blessures doivent agir là comme ailleurs où c'est connu depuis longtemps ; mais il y a bien d'autres causes. Des monstruosités peuvent donc se rencontrer sur des pieds blessés sans que la mutilation ait joué

un rôle dans leur production. Les anomalies florales nées à la suite de traumatismes ou autrement, chez le Maïs, ne paraissent pas héréditaires ; il n'est pas encore suffisamment prouvé qu'elles puissent caractériser même des variétés instables (ou *eversporting* de de Vries). »

Ces critiques, il est juste d'en faire la remarque, n'atteignent pas la théorie de la Mutation dans son essence ; elles se bornent à mettre en doute des faits trop souvent invoqués en faveur du Mutationisme ; elles montrent de plus que, pour aborder ces problèmes, il est indispensable de posséder une longue pratique des plantes cultivées, ainsi qu'une connaissance approfondie des formes sauvages.

*
* *

Le nombre augmente chaque jour des faits interprétés tout d'abord comme des mutations et qui rentrent, dès qu'on les soumet à la critique, dans le domaine de la pathologie parasitaire.

C'est le cas d'une très intéressante anomalie du Sumac des corroyeurs, trouvée par J. Cotte et A. Reynier, en 1910, dans les Alpes-Maritimes. La description et la figure que ces auteurs donnent de la plante aberrante ne laissent aucun doute sur la nature cécidiologique de cette anomalie (1).

Il faudrait de même regarder comme une plante malade l'une des mutantes les plus chères à Blaringhem, le *Capsella Viguieri* caractérisé par un fruit à quatre divisions, tandis que le fruit des Crucifères n'en comprend normalement que deux. Sur les exemplaires examinés, la duplicature des carpelles semble liée à la fasciation des tiges, ce dernier caractère résultant de l'invasion de la plante par un champignon, le *Peronospora parasitica* (2).

C'est une mésaventure analogue qui vient d'arriver à l'*Œnothera nanella* de de Vries. On sait que l'*Œnothera Lamarckiana* sur laquelle de Vries, depuis 1895, a concentré tous ses efforts,

(1) *Bull. Soc. Bot. de France*, LVIII, p. 610, 1911.
(2) *Item*, LVIII, p. 378, 1911.

a fourni, en quelques années, dans la proportion de 3 pour 100, des mutantes appartenant à une dizaine de types différents. Parmi ces mutantes, quelques-unes seraient définitivement fixées depuis quinze ans; de ce nombre est l'*Œnothera nanella*. Or, tout récemment, Zeijlistra (1) vient de montrer que cette plante est normalement envahie par un parasite. Le rabougrissement de la plante est en relation avec la présence, dans les cellules, de zooglées de Micrococcus ; s'il arrive que, sur un pied, certains rameaux soient indemnes, ils ne diffèrent plus que par la taille des tiges de l'espèce mère, l'*Œnothera Lamarckiana*.

Chacun sait que le parasitisme détermine fréquemment, chez les plantes attaquées, l'apparition d'anomalies curieuses ; la modification des caractères floraux, la fertilité des rameaux infestés, la précocité de leurs graines, s'observent souvent chez les plantes parasitées. Dire qu'un pied d'*Œnothera Lamarckiana* envahi par les micro-organismes a pris des formes spéciales, c'est donc énoncer un fait banal dont la cause déterminante est parfaitement identifiée. Il n'y a pas lieu, dès lors, de parler d'une nouvelle espèce stable, née par mutation, puisque le parasitisme prenant fin sur certains rameaux de l'*Œnothera nanella*, les formes qu'il entraînait s'évanouissent.

Blaringhem a cru peut-être atténuer le coup, en faisant remarquer (2) que Zeijlistra est un élève de de Vries et n'a entrepris ce travail qu'à l'instigation de son maître, que de Vries lui-même a présenté la note de Zeijlistra à l'Académie des Sciences de Harlem. Ces détails mettent en évidence le désintéressement du professeur hollandais mais n'empêchent pas que l'espèce *nanella* ne soit une *Œnothera* parasitée.

De très bonnes espèces, ajoute Blaringhem, sont normalement envahies par un parasite ; on peut citer la Rose Trémière constamment attaquée par le *Puccinia Malvacearum* et dont il est à peu près impossible de trouver une seule plante indemne. Ce fait n'est pas de nature à réhabiliter l'espèce *nanella*. Le parasitisme n'entraîne pas *nécessairement* l'apparition de carac-

(1) Zeijlistra : *Œnothera nanella, eine krankhafte Pflanzenart ;* Biologisches Centralblatt, XXXI, p. 129, 1911.

(2) *Bull. Soc. Bot. de France*, LVIII, p. 615, 1911.

tères aberrants ; on peut donc concevoir que de bonnes espèces servent d'hôtes à une Puccinie sans que leurs constantes spécifiques soient mises en péril. Mais, lorsque les caractères spécifiques sont corrélatifs de la présence du parasite, il est illusoire d'affirmer que l'espèce est née par mutation, car autant dire alors que la mutation peut se définir, dans certains cas : production de formes nouvelles à la suite d'une invasion parasitaire *persistante*.

On a cru pouvoir soutenir, à la faveur du mystère dont de Vries entoure la cause déterminante de la mutation, que les conclusions de Zeijlistra relatives à l'*Œnothera nanella* n'infirment en rien la théorie de de Vries, celui-ci n'ayant jamais donné d'explication de la nature des changements brusques et s'étant borné à constater leur apparition et leur transmission.

Il est bien certain, cependant, que de Vries voyait une différence essentielle entre ces cas de tératologie parasitaire et les phénomènes de mutation ; la preuve, c'est qu'il établit entre les uns et les autres une distinction fondamentale, la mutation seule, d'après lui, entraînant la transmission des caractères par hérédité, c'est-à-dire par semis.

Nous abordons un domaine à peine défriché. Quelles relations existent entre les mutations et les anomalies résultant du parasitisme ? La pathologie parasitaire ne serait-elle qu'un cas particulier de la mutation ? Au sujet de l'hérédité des caractères aberrants dus à l'action des microorganismes, il serait utile de faire quelques distinctions.

On peut concevoir que les graines du sujet infesté donnent naissance à des individus présentant l'anomalie du parent en même temps que son parasitisme, soit que le parasite se transmette par la graine, soit que la plante, saine à ses débuts, ait une disposition particulière à se laisser envahir. La cause productrice de l'anomalie continuant à exercer son action, les caractères dont elle a déterminé l'apparition doivent se maintenir constants. Il est inutile, pour interpréter ce phénomène, de recourir à la mutation.

Si, au contraire, la plante attaquée et supposée fertile donne, par semis, des descendants indemnes, ceux-ci offriront-ils

encore l'anomalie du parent? Lorsque cette transmission des caractères aberrants peut être vérifiée, il est légitime de parler d'une mutation consécutive au parasitisme; l'invasion parasitaire doit être comprise alors comme un traumatisme d'une nature particulière.

Il est indispensable d'établir ces distinctions si l'on veut définir avec quelque précision les rapports de la mutation avec la tératologie parasitaire.

D'ailleurs, ces discussions n'offrent qu'un intérêt théorique. En réalité, les phénomènes tératologiques ne jouent dans l'évolution des espèces qu'un rôle insignifiant; car, de Vries l'a remarqué lui-même, la lutte pour l'existence cause la mort prématurée de tous les individus qui s'écartent trop de la moyenne.

*
* *

Qu'un grand nombre de faits, invoqués en faveur de la théorie des variations brusques, prêtent à discussion, il est impossible de se le dissimuler; que les Mutationistes aient exagéré l'importance de leur système en le présentant comme une explication générale de l'évolution phylogénétique, c'est un reproche dont ils essayeraient, en vain, de se justifier.

Il y a loin de là à méconnaître les avantages incontestables de la théorie des mutations. Réunir dans un même système deux principes qui semblent s'exclure : l'évolution des êtres et la fixité de l'espèce, c'est une entreprise qu'on pouvait trouver paradoxale. Le Mutationisme y a réussi pleinement. Aucune théorie fixiste n'a affirmé avec autant de force l'individualité des formes naturelles; par ailleurs, les processus évolutifs décrits par les transformistes de la vieille école sont dépourvus de souplesse, lorsqu'on leur oppose la spontanéité de la variation brusque.

Ce dernier trait porte à croire que la mutation a joué un rôle important dans l'évolution des espèces au cours des âges géologiques. Souvent, en effet, les types organiques apparaissent d'une façon en quelque sorte subite. De plus, loin que ces premières éclosions de familles nouvelles se fassent par des types

incomplets, elles ont lieu, au contraire, par des genres physiologiquement très élevés. Il est impossible de ne pas tenir compte de ces faits dans l'appréciation des lois qui règlent le développement de la série organique.

A la vérité, il est difficile de provoquer l'apparition, par mutation, d'une espèce nouvelle parfaitement authentique ; mais il importe de ne pas perdre de vue que nous expérimentons, à l'heure actuelle, sur une nature fatiguée ; depuis les époques géologiques qui ont connu une végétation exubérante, notre planète n'a cessé de vieillir et les êtres sont devenus moins souples à mesure qu'ils s'adaptaient et se différenciaient. La croissanee des organismes est aujourd'hui moins rapide, plus tranquille, plus régulière ; en interrogeant la nature actuelle, c'est tout au plus s'il faut espérer retrouver quelques indices de la plasticité des formes d'autrefois.

H. COLIN.

LES GRANDES NÉVROSES
ET LEUR TRAITEMENT MORAL [1]

Les maladies du système nerveux sont divisées en deux grandes classes : les maladies *organiques* et les maladies *inorganiques* (2).

Les maladies *organiques* se caractérisent par des lésions matérielles. Tantôt ce sont des lésions grossières et étendues, détruisant les nerfs ou des portions plus ou moins vastes de l'encéphale ou de la moelle épinière ; tantôt on observe des lésions que seul l'examen microscopique révèle, des lésions histologiques.

Dans les maladies *inorganiques,* au contraire, ni l'œil, ni le microscope, ne constatent d'altérations de la substance nerveuse : ce sont là les *Névroses.*

Pendant de longues années, elles ont compris de nombreuses espèces ; mais, grâce aux progrès de l'anatomie pathologique, leur cadre s'est réduit de plus en plus ; si bien qu'aujourd'hui, les neuropathologistes n'en admettent plus que deux : la *Neurasthénie* et l'*Hystérie.*

Pour cette dernière même, certains auteurs, à la suite de Grasset et Babinski, croient qu'il existe des lésions initiales, mais très minimes, du système nerveux. La question n'est pas encore tranchée ; mais l'*Hystérie,* avec Charcot, a tenu une telle place dans la Pathologie nerveuse, que nous pouvons encore, jusqu'à nouvel ordre, la comprendre dans la classe des *Névroses.*

(1) Conférences données à la Réunion des Étudiants (Conférence Saint-Thomas), 104, rue de Vaugirard, Paris.

(2) Ce terme d'*inorganique* a ici, suivant le langage médical, un sens très différent de celui qu'adoptent d'ordinaire les philosophes lorsqu'ils l'opposent à *organique*, comme non-vivant à vivant.

Par contre, nous ne nous occuperons pas des névroses toxiques, comme la névrose alcoolique, la névrose saturnine, etc. De deux choses l'une, en effet ; ou bien l'agent toxique ne détermine pas de lésions dans les centres nerveux et joue simplement le rôle d'agent provocateur et nous retombons dans la Névrose pure ; ou bien ce même poison altère les centres et les nerfs, créant des encéphalites, des névrites, des myélites, c'est-à-dire des maladies nerveuses organiques.

I

Ouvrez un traité de Pathologie, ou même le Dictionnaire de Littré et Gilbert et cherchez-y l'article « Névrose » ; vous serez tout surpris de ne pas y lire le mot *âme*. Nous sommes pourtant dans le siècle de la Psychopathologie ; on n'entend parler que de *Psychophysiologie, Psycho-névroses, Psychothérapie,* etc. ; mais on donne au mot grec ψυχη une signification que répudieraient certes Aristote et Platon : avec Flourens et Littré, on admet encore que l'intelligence, l'entendement, a son siège dans le cerveau.

Les médecins n'aiment pas à parler de l'âme pour plusieurs raisons. Tout d'abord, leur éducation est mal faite : la philosophie spiritualiste n'a pas de chaire officielle dans nos écoles ; on nous apprend seulement à constater des faits. Alors que j'étais interne des hôpitaux, une phrase significative revenait presque tous les jours sur les lèvres d'un de mes maîtres, depuis doyen de la Faculté de Paris. Il disait : « Les faits demeurent, les théories passent », et, dans sa pensée, les questions spiritualistes n'étaient que des théories : il n'était pas, il n'est pas seul de son avis. On n'enseigne plus dans nos amphithéâtres le matérialisme cher à Broussais et à ses adeptes ; mais un matérialisme adouci, plus séduisant, qu'on décore, à la suite d'Auguste Comte, du nom plus élégant de positivisme. Les forces sont devenues des énergies actuelles ou potentielles ; mais les noms seuls ont changé, la doctrine matérialiste demeure.

Une autre raison éloigne les médecins de l'étude de l'âme :

c'est la crainte du *surnaturel*. A s'engager dans cette voie, l'homme s'expose à perdre, non pas ses illusions — il n'en a plus — mais ses bénéfices ; et, par ce siècle d'arrivisme, ce ne sont pas quantités négligeables.

Enfin, l'enseignement officiel reflète toujours plus ou moins les idées régnantes, et, sans faire de politique, nous pouvons dire que la spiritualité ne s'accorde guère avec l'égoïsme et la jouissance, les véritables maîtres du jour.

Et cependant l'âme existe, et la notion de son existence éclaire lumineusement la pathologie en général et celle des névroses en particulier, si bien que le médecin peut trouver dans la doctrine spiritualiste de grandes ressources pour diriger sa thérapeutique. Je ne suis pas assez philosophe pour oser reprendre ici, dans ses détails, l'étude de l'âme ; mais je ne puis me dispenser de vous rappeler, en quelques mots, ce qu'est la nature humaine.

La réponse du Catéchisme restera toujours la définition la plus simple et la meilleure : « *L'homme est composé d'une âme et d'un corps.* » L'une est immatérielle et créée à l'image de Dieu, par conséquent immortelle ; l'autre est matériel et momentanément périssable. Je dis momentanément, parce que la chair — nous le répétons tous les jours dans le *Credo* — doit ressusciter un jour pour être de nouveau et éternellement unie à son âme. C'est précisément cette union intime de l'immatériel et du matériel qui constitue la nature humaine. L'âme et le corps forment à eux deux un être, un tout complet. L'âme, principe de vie, n'a pas de siège spécial, elle s'unit intimement au corps jusque dans ses extrêmes molécules, elle est, comme a dit Aristote, « l'acte premier du corps naturel organique ayant la vie en puissance ». Dans tous les actes de l'homme, l'âme est le moteur; c'est pourquoi nous disons, avec saint Thomas et les philosophes scolastiques, qu'elle possède trois groupes de puissances :

les puissances végétatives,
les puissances sensitives,
les puissances intellectuelles.

Les puissances végétatives et sensitives ne peuvent exister qu'autant que l'âme est unie au corps et la vivifie ; dès que

l'âme est séparée du corps, elle perd ces deux puissances ; tel est le cas au moment de la mort.

Tandis que les *puissances végétatives*, une fois vivifiées, accomplissent leurs fonctions suivant les lois physico-chimiques, et ne visent que le maintien de l'existence, les *puissances sensitives* sont déjà plus élevées. Par les perceptions sensibles qu'elles reçoivent et concentrent, elles fournissent aux *puissances intellectuelles* les objets grâce auxquels l'entendement créera les similitudes, lui permettant de s'élever aux idées générales et universelles. Dans ses puissances intellectuelles, l'âme est réellement indépendante du corps ; mais la nature humaine fait qu'elle a des rapports avec les puissances inférieures.

Les erreurs introduites dans nos esprits tiennent précisément à ce que les Physiologistes ne voient dans l'intelligence qu'une série d'actes purement matériels, obéissant à des lois dynamiques. Prenant la partie pour le tout, ils regardent les opérations des sens, de la mémoire, de l'imagination, comme des actes intellectuels, ils ne veulent pas reconnaître l'immatérialité des opérations de l'entendement. Leur pétition de principe les conduit à affirmer que l'intelligence peut être détruite par les lésions matérielles de l'encéphale, et cependant sont seulement entravées alors les puissances sensitives.

Prenons un exemple médical, et nous comprendrons plus facilement la chose. Vous avez tous entendu parler de la Paralysie Générale, maladie, hélas ! si répandue de nos jours. Elle détruit en grande partie les circonvolutions du cerveau, surtout les circonvolutions antérieures, celles que les Psychologistes appellent psycho-motrices. Dès lors, les perceptions sensibles s'accomplissent mal, l'imagination ne peut plus les concentrer, et l'entendement n'a plus à sa disposition de matériaux pour construire les similitudes. Il ne s'ensuit pas pourtant que les puissances intellectuelles soient supprimées, elles manquent seulement de l'auxiliaire des puissances sensitives. L'entendement est alors dans la situation où se trouverait un sculpteur qui devrait former une œuvre d'art, sans avoir entre les mains les éléments nécessaires à l'édification de son chef-d'œuvre. Supposez maintenant qu'il ait à sa disposition des matériaux défectueux ; malgré son génie et sa capa-

cité, il ne réalisera pas encore le but proposé, pour des raisons différentes. C'est le cas pour les Névroses dont je vous ai parlé, à commencer par la *Neurasthénie.*

Cette maladie, si répandue de nos jours, a été classée par les médecins eux-mêmes dans la catégorie des psycho-névroses. Peut-être la diagnostique-t-on avec trop de facilité ; mais elle couvre souvent de son pavillon, soit des erreurs, soit des diagnostics légitimes qu'il vaut mieux, en raison de leur gravité, ne pas révéler aux intéressés. La neurasthénie, d'après les spécialistes, a trois grands caractères :

1° *l'asthénie,*

2° *l'indécision,*

3° *les phobies.*

Vous n'êtes pas, malgré votre jeunesse, sans avoir rencontré un de ces malheureux neurasthéniques, incapables du moindre effort physique ou moral, préoccupés des sensations multiples qui les assiègent, redoutant l'explosion de toutes les maladies, arrêtés dans toutes leurs actions par la crainte d'un accident, d'un mal nouveau ; ils sont réduits à l'impuissance. Un médecin peut encore les raisonner, les persuader ; mais il n'est pas parti qu'ils se laissent reprendre par leurs préoccupations habituelles. Leur existence n'est pas en danger, mais vous avouerez qu'elle est loin d'être enviable.

Le Docteur Dupré les appelle des *Cénestopathes,* et, avec lui, les spécialistes du système nerveux disent qu'ils subissent des troubles de la *Cénesthésie.*

L'étymologie même de ce terme va nous faire remonter au point de départ de la Neurasthénie. Il vient de deux mots grecs: « κοινος, commun » et « αισθησις, faculté de sentir » et signifie, d'après le dictionnaire de Littré-Gilbert : « la notion de notre existence, fournie par l'ensemble des sensations que nous éprouvons en un moment donné sous formes de sensations externes ou internes, sans que pour cela nous ayons un mode de sensation particulière. » On dit en médecine que nous avons une diminution du potentiel nerveux et ce n'est pas là résoudre la question. Nous dirons, en nous appuyant sur la théorie scolastique, qu'il y a exagération des puissances sensitives de l'homme; en d'autres termes, pour employer une expression

plus vulgaire : « la bête l'emporte sur l'esprit » ; les facultés inférieures fournissent des sensations exagérées.

Rien n'est cependant anormal dans les fonctions sensitives et sensorielles du neurasthénique ; elles s'accomplissent comme chez un individu sain. Mais alors que l'homme bien portant ne s'aperçoit pas des battements de son cœur, des mouvements de ses poumons, de l'activité de son appareil digestif; le neurasthénique analyse toutes ses sensations, les scrute, les dissèque en quelque sorte. Les perceptions sensibles ne deviennent pas chez lui le point de départ des similitudes qui se forment dans l'entendement, elles demeurent simplement des perceptions sensibles, ne donnant lieu à aucune généralisation intellectuelle.

L'homme alors s'arrête à des biens imparfaits et ne s'élève pas jusqu'au bien parfait, absolu, que l'entendement seul peut lui faire entrevoir. Ces sensations sont tellement prédominantes qu'elles deviennent de véritables obsessions; on les appelle des *Phobies*.

Les Neurasthéniques ont toutes les phobies : phobies de l'espace, de la stabilité, des maladies, et ces phobies sont purement imaginaires; aucun signe objectif ne légitime leur existence. Bien plus, on arrive par raisonnement à leur faire saisir l'inanité de leur obsession habituelle ; souvent alors ils finissent par y renoncer, mais se hâtent de la remplacer par une nouvelle.

Au cours de ma pratique médicale déjà longue, j'ai rencontré de nombreux exemples de ces substitutions de phobies, il m'en revient un très significatif.

Un homme, jeune encore, neurasthénique avéré, avait de l'agoraphobie, la peur des espaces. Incapable de traverser une place, un pont, une rue, il ne se rendait pas compte de la cause de son angoisse, mais il était tellement anxieux que, dans ses déplacements, il se faisait toujours accompagner d'un vieil ami, que dans l'intimité, il appelait le *Père la Canne*. Trois ou quatre mois après le début de sa maladie, l'idée lui vint de se marier ; mais le pouvait-il avec sa neurasthénie ? Je m'applique à lui persuader que sa peur des espaces n'a pas de fondement, je l'engage à s'essayer à traverser progressi-

vement de petites rues, puis des avenues plus larges, enfin de grandes places. Il réussit, mais une autre phobie le prend, celle de l'impuissance. A quoi bon se marier ? il ne pourra pas avoir d'enfants. Heureusement, à la fin de la première année, une fille lui naît. Va-t-il perdre ses obsessions ? que non, il a la phobie de la stabilité, dès qu'il se promène, il a des vertiges, il croit qu'il va tomber et je ne suis pas encore parvenu à déraciner cette crainte chez lui.

La phobie n'est, en effet, qu'une crainte — « φόβος = crainte » — c'est-à-dire une passion, donc une manifestation de nos puissances sensitives. Eh bien ! quels sont précisément les effets de la crainte ? Les scolastiques, avec saint Thomas, répondent : ce sont :

1° *La contraction de la vie*, les forces du corps se rétrécissent, les extrémités se refroidissent ;

2° *Le trouble du jugement*, la crainte fait voir les choses sous un angle faux ;

3° *L'empêchement de l'action*.

Ne sont-ce pas là, en somme, les symptômes révélateurs de la Neurasthénie ? Et pourtant Beard n'avait pas encore pu décrire cette névrose quand saint Thomas décrivait les effets physiques de la crainte !

On explique les phénomènes par des phrases à grande allure scientifique. On dit qu'il y a vaso-constriction des nerfs vasomoteurs, resserrement des vaisseaux périphériques et dilatation des vaisseaux centraux ; la contraction de la vie n'était pas autre chose.

La crainte fait voir les choses sous un angle faux. N'est-ce pas là ce que nous venons de répéter à propos des phobies de la neurasthénie ?

Enfin, la crainte empêche l'action. Nous savons que les neurasthéniques sont des impuissants, des incapables. Les médecins positivistes disent : « Il y a déchéance de la volonté. » Sur ce point, je ne saurais être de leur avis. La volonté ne peut pas déchoir : aussi bien que l'entendement, elle est une faculté supra-sensible de l'âme, n'ayant qu'un but à atteindre, une inclination à satisfaire, la Béatitude, qu'elle ne peut réaliser que dans le bien absolu, c'est-à-dire en Dieu. Le Libre

Arbitre lui permet de s'arrêter à des biens imparfaits, pour ce qu'ils ont de bien, mais ces biens ne sont pas sa fin. Dans de telles conditions, il est donc illogique de prétendre que la volonté déchoit dans la neurasthénie L'exercice seul de la faculté de vouloir est modifié, parce que l'appétit sensitif dévie l'activité humaine du côté sensible plutôt que du côté intellectuel, parce que les passions produisent des modifications dans les forces physiques de la nature humaine.

En somme, je crois avoir établi que, dans la Neurasthénie, les puissances sensitives de l'âme sont particulièrement touchées ; mais n'oubliez pas que cette atteinte des puissances sensitives s'adresse au composé humain, au Moi, à l'être composé d'une âme et d'un corps, adaptés et créés l'une pour l'autre.

La meilleure preuve que l'âme est atteinte seulement dans ses puissances sensitives, c'est que le Neurasthénique, sorti de ses phobies et de ses préoccupations habituelles, est capable de raisonnements et d'idées très justes. J'ai souvenance d'une personne neurasthénique qui, s'isolant parfois de ses phobies et de ses obsessions habituelles, raisonnait très sagement et continuait à être charmante. Elle était très pieuse : on pouvait alors aborder avec elle des questions religieuses de haute portée, elle suivait la discussion et répondait avec la plus vive intelligence. On avait donc la conviction que, dans le domaine de ses puissances intellectuelles pures, rien n'était changé. Cette sorte de dissociation des puissances sensitives et des puissances intellectuelles est une nouvelle preuve que la neurasthénie n'atteint l'âme que dans ses facultés sensitives.

Dans l'*Hystérie*, les puissances sensitives sont encore plus profondément touchées ; l'animalité, peut-on dire, est encore plus prononcée. Nous touchons, dans certains cas, à la démence et certains auteurs croient à l'existence de lésions minimes du système nerveux.

L'état des fonctions sensitives, et particulièrement des fonctions cérébrales, est encore plus défectueux chez les hystériques que chez les neurasthéniques. Non seulement les perceptions et leur association dans le sens central sont modifiées, mais des troubles moteurs, des phénomènes convulsifs très

accentués peuvent se produire. Les hystériques sont sujets à des pertes de conscience spontanées ou provoquées, les conduisant au sommeil hypnotique, au somnambulisme, à des délires ou même des états délirants bizarres.

Cette question de l'Hystérie a été très troublante pour les spiritualistes, surtout quand, entre les mains de Charcot, la grande névrose donnait lieu à des phénomènes parfois déconcertants.

Il faisait naître les crises d'hystérie à sa volonté, endormait ses malades et leur faisait accomplir pendant le somnambulisme des actes bizarres et en apparence criminels, provoquait des paralysies simulant les paralysies organiques; rien n'y manquait, pas même l'attaque d'apoplexie. Il pouvait même, chez des individus particulièrement prédisposés, grâce à l'hypnose, accomplir ce qu'il appelait le phénomène du *Transfert*. Alors, mettant deux hystériques en présence, dont l'un était atteint de mutisme, par exemple, et l'autre d'hémiplégie, Charcot les endormait et, par la suggestion, rendait le muet paralytique et l'hémiplégique muet. Bien plus, il opérait le transfert chez un même malade et, pour guérir certaines paralysies hystériques, les remplaçait, toujours au moyen de la suggestion, par d'autres localisations de la grande Névrose.

Je n'invente rien, les faits que je vous signale, je les ai vus se produire sous mes yeux. Les doctrines de Charcot ont eu des conséquences très graves au point de vue du Spiritualisme, en ce sens qu'elles ont paru appuyer les principes du Positivisme. Elles ont surtout eu la prétention de réduire à néant certains faits miraculeux, comme les guérisons accomplies à la grotte de Lourdes. Beaucoup de médecins, et parmi eux les spiritualistes, n'ont pas fait défaut, ont admis, à la suite du médecin de la Salpêtrière, que les miracles sont dus à des phénomènes purement suggestifs. Malgré tous les soins que l'on met à éloigner les névrosés des grands pèlerinages, nombreux sont encore ceux qui mettent en doute, sans d'ailleurs les contrôler, les véritables résurrections qui s'accomplissent au Sanctuaire des Pyrénées.

Je n'ai pas à discuter ces faits devant vous, aujourd'hui du moins ; mais, en vous en parlant, j'ai voulu vous faire saisir

combien il est important d'étudier l'âme chez les hystériques.

Bien que la vie animale s'accomplisse en nous surtout en vertu de phénomènes physico-chimiques, nous savons déjà que l'âme y prend part par ses puissances *végétatives*. Indirectement l'homme peut agir sur elles en modifiant son hygiène, son alimentation, et arrive ainsi à troubler l'harmonie de ses énergies nutritives. D'un autre côté, le trouble profond des puissances *sensitives* peut réagir violemment sur les puissances *végétatives*, et cela s'explique facilement par la Physiologie. Pour comprendre plus aisément le fonctionnement de la machine humaine, nous séparons artificiellement les divers phénomènes de la vie ; il n'en est pas ainsi dans la réalité ; et dans les centres nerveux, par exemple, il est bien difficile d'isoler les différentes localisations en rapport avec tel ou tel phénomène vital ; le fait est tellement vrai que de nos jours la doctrine des Localisations cérébrales est ébranlée, alors qu'on la croyait solidement assise. Ces hypothèses ne correspondent pas à la réalité, et il faut bien reconnaître que l'âme seule, pourtant rejetée par les positivistes, est capable de donner son unité à notre organisme. Quoi qu'il en soit, les nerfs de la vie végétative et ceux de la vie sensitive ont dans notre organisme des rapports de contiguïté et de circulation tels qu'ils ne peuvent pas fonctionner sans réagir les uns sur les autres.

Les fonctions cérébrales des hystériques s'accomplissent de façon très défectueuse ; mais il est bien entendu que nous ne considérons pas, avec les positivistes, le cerveau comme étant le siège de l'entendement. Il n'est que le centre où aboutissent les différentes perceptions parties de la périphérie, et d'où partent les incitations matérielles qui commandent nos différents actes vitaux. Nous sommes donc, avec lui, dans le domaine des puissances sensitives de l'âme et pas du tout dans celui des puissances intellectuelles.

L'hystérie est due à un trouble général de la sensibilité. Les perceptions n'arrivent pas nettes et précises au sens central, elles sont déformées, leur association est donc défectueuse et les images qui se forment sont nécessairement fausses, ce sont des monstres. Dans ces conditions, l'entendement ne peut pas se former des idées universelles.

Que les perceptions sensibles des hystériques soient déformées, la chose ne peut pas être mise en doute puisque le grand stigmate de la névrose, c'est l'*anesthésie* complète ou incomplète, c'est-à-dire la disparition partielle ou totale de la sensibilité. Généralement limitée à un côté du corps, l'anesthésie peut être dissociée, localisée, systématisée, elle peut frapper la sensibilité tactile ou la sensibilité sensorielle. Dans tous les cas, ces troubles sensitifs ne peuvent donner naissance qu'à des images déformées, qui nous expliquent les conceptions bizarres et plus ou moins délirantes des hystériques.

Mais alors, me direz-vous, comment expliquer les convulsions, les contractures, les paralysies, le somnambulisme, la suggestion, et tous les troubles qui peuvent se dérouler au cours de cet état morbide ?

Tous ces troubles, Messieurs, s'expliquent physiologiquement, sans qu'il soit nécessaire d'incriminer, comme le veulent les positivistes, les facultés supérieures immatérielles de l'âme.

Remarquez tout d'abord que les hystériques, bien qu'ils aient le pouvoir, comme tous les autres hommes, d'atteindre dans leurs concepts l'absolu et l'universel des opérations de l'entendement, ne réalisent que des conceptions concrètes, sensibles, limitées, où les réactions de l'imagination et de la mémoire ont la principale part. Leur esprit se meut exclusivement dans un cercle de faits isolés et particuliers, presque toujours les mêmes, produisant comme une sorte d'intoxication. Leur délire revêt sans cesse les mêmes formes et a pour points de départ les mêmes sensations auditives, oculaires ou tactiles.

Les crises convulsives s'expliquent par les lois de la réflectivité. On appelle *Réflexe* en physiologie le pouvoir que nous avons de transformer une impression en action. Si, par inadvertance, vous placez la main près d'un corps en ignition, instinctivement et sans réfléchir, vous la retirez brusquement pour ne pas vous brûler. Dans cette action si élémentaire, il y a deux phases : 1° vous percevez la chaleur du corps comburant, c'est l'*impression ;* 2° vous retirez brusquement la main, voilà l'*action*. La transformation s'accomplit dans une partie de la moelle ou de l'encéphale qu'on appelle le *centre réflexe ;* la voie de l'impression est la voie centripète, celle de l'action est la voie centifruge.

C'est par des actes réflexes que nos perceptions se forment, que notre mémoire reconstitue des images ; point n'est besoin de notre intelligence ou de notre volonté pour mettre en œuvre nos facultés inférieures. C'est ainsi que, pendant le sommeil, nous avons des perceptions, des souvenirs, aboutissant aux rêves et aux cauchemars.

Quand, chez l'animal, on excite directement les zones psychomotrices du cerveau, on donne naissance à des convulsions ; c'est là ce que nous appelons l'*épilepsie Jacksonnienne*, du nom de l'auteur qui, le premier, l'a provoquée. Une sensation lumineuse intense, une irritation plus ou moins vive de la périphérie du corps, peuvent donner naissance aux mêmes crises.

Les crises convulsives se produisent, chez les hystériques, dans des conditions absolument analogues. Elles ont pour point de départ l'irritation d'une région tactile ou sensorielle, nommée pour cette raison *Zone hystérogène*. Dans certains cas une perception cérébrale très vive peut donner les mêmes résultats. En 1889, lors de ma deuxième année d'internat, j'étais l'élève de Dumontpallier, que passionnaient ces questions d'hystérie. Il avait réuni dans son service de nombreuses femmes hystériques. Pendant les premiers temps de mon séjour à l'Hôtel-Dieu, il ne se passait pas une visite ou une contre-visite, sans qu'une de ces malades ne tombât dans un crise convulsive, la sœur du service n'y comprenait plus rien. Au bout d'un mois, les crises se firent plus rares et les hystériques rentrèrent dans le calme. Dès le début, ma présence impressionnait cérébralement les malades, elles désiraient attirer sur elles mon attention et leurs perceptions sensitives trop vives donnaient naissance à des crises d'hystéro-épilepsie.

Les faits du *somnambulisme* sont peut-être plus surprenants, mais non moins faciles à comprendre. Les crises se terminent généralement par une période de résolution, d'abattement, dans laquelle les malades semblent sommeiller ; mais la crise peut brûler les étapes et aboutir d'emblée au sommeil. Tel est le cas, quand une sensation particulièrement vive entre en jeu ; une détonation, un coup de gong, un foyer lumineux très intense, peuvent provoquer le sommeil hypnotique. Pendant cet état où toutes les sensations sont dénaturées, le médecin peut prendre un grand empire sur ses malades. Il lui suffit de

parler haut, d'intimer des ordres, pour produire des perceptions intenses, dont le souvenir restera vivant, même après le réveil. Certains charlatans ont utilisé ces pratiques pour remplir leur escarcelle, et on pouvait voir, il y a 25 ans, un certain Donato promener, dans les villes d'eaux ou les petits théâtres, une femme, Mademoiselle Lucile, qu'il hypnotisait et à qui il suggestionnait des actes plus ou moins bizarres.

Tous ces phénomènes de l'hystérie s'expliquent naturellement par les lois physiologiques. Enfin, ne l'oubliez pas, les hystériques sont menteurs, capricieux, vaniteux, désireux de fixer l'attention ; bien souvent, hélas! nous sommes aussi les crédules victimes de leurs supercheries.

Il est temps que je m'arrête. Je crois vous avoir suffisamment fait comprendre que *ni l'hystérie, ni la neurasthénie n'ont leur point de départ et leur raison d'être dans un trouble des fonctions intellectuelles de l'âme humaine.* Celle-ci n'est troublée que dans ses puissances végétatives et surtout sensitives ; les troubles qu'on observe alors ont leur origine dans les défectuosités physiologiques de l'organisme, du corps que l'âme vivifie.

Les puissances sensitives de l'âme se trouvent ainsi troublées, déviées de leur but normal, elles ne peuvent fournir que des actions incomplètes et déviées.

C'est parce que la nature humaine est à la fois matérielle et immatérielle qu'on peut observer les déraillements dont je viens de vous parler ; mais c'est aussi la duplicité de cette nature qui nous permettra de comprendre comment il existe *un traitement moral des névroses.*

II

Le névrosé dévié de ses normes est éminemment *suggestible* et, par suite, défaillant, sans ressort, impressionnable. Neurasthénique ou hystérique, c'est un être absolument déséquilibré, il confine, dans certains cas, à l'aliénation mentale ; mais il peut sortir de cet état lamentable grâce à un traitement méthodique, suivi et raisonné. Avant de vous exposer comment je

comprends le traitement des névroses, laissez-moi passer en revue devant vous les différentes méthodes thérapeutiques qui ont été préconisées, et discuter leur valeur.

Un des procédés thérapeutiques qui ont eu le plus de retentissement et dont la célébrité a été très grande, il y a encore quelques années, fut la suggestion. Charcot et ses élèves, Dumontpallier, Bernheim, Bérillon, pour ne citer que les plus connus, ont pratiqué ou pratiquent encore la suggestion pour améliorer ou guérir les névroses.

La suggestion peut se pratiquer dans deux conditions, ou bien pendant le sommeil provoqué, pendant l'*hypnose,* ou bien à l'état de *veille*. La *suggestion hypnotique* a été pendant de longues années très recommandée.

Les nerveux, et plus spécialement les hystériques, peuvent être facilement hypnotisés.

On procède habituellement de la façon suivante. Le sujet qu'on veut hypnotiser fixe avec persistance un objet lumineux, une montre, un foyer incandescent, ou simplement le doigt ; au bout de quelques instants, ses yeux se ferment, sa tête retombe dans l'attitude du sommeil, il est endormi. Chez les sujets plus sensibles, il suffit souvent de fermer les paupières avec le doigt et de comprimer légèrement le globe oculaire pour provoquer l'hypnose. — La première tentative est quelquefois difficile ; mais quand le médecin a pris possession de son sujet, il le peut endormir à sa volonté.

Dans ce nouvel état, l'hypnotisé est en somnambulisme. Le malade entend, comprend, mais il est incapable d'avoir une décision personnelle et subit l'influence de celui qui l'a endormi.

On peut faire disparaître pendant le somnambulisme des paralysies, des contractures, des idées bizarres ; on peut suggérer au sujet des actes qu'il accomplira ou semblera accomplir malgré lui, une fois sorti de l'état de somnambulisme.

A un hystérique on suggérera de ne pas avoir de crises convulsives, de manger, d'être calme et, dans certains cas, on arrivera à des résultats satisfaisants, en apparence du moins. Une première séance ne suffit pas d'habitude, il faut multiplier les épreuves, avant d'arriver à un résultat appréciable.

1° Quelle est la valeur des résultats ?

2° Le traitement est-il rationnel ?

3° Est-il sans danger ?

Telles sont les trois questions que nous avons à résoudre.

1° *La valeur de la suggestion hypnotique.* Faut-il croire les promoteurs de cette thérapeutique et admettre qu'elle donne des résultats très satisfaisants ? Les hypnotiseurs ont appliqué et appliquent encore leur méthode à des cas très divers. Je vais peut-être vous sembler très sceptique ; mais les résultats, que j'ai pu constater sont des plus discutables.

J'ai vu Dumontpallier appliquer la suggestion hypnotique sur une très vaste échelle et je dois avouer que je n'ai pas constaté, pendant toute l'année où j'ai été son interne, une seule observation où la guérison ait été durable. Après six mois, un an d'hypnotisme, les malades étaient toujours dans le même état. Leurs phobies, leurs crises d'hystérie ne s'amélioraient pas.

Pourquoi ?

2° *Parce que ce traitement n'est pas rationnel.* D'après ce que nous savons, l'âme, dans les névroses, est surtout touchée dans ses puissances végétatives et dans ses puissances sensitives. C'est précisément à ces puissances déviées de leur norme que s'adresse le traitement par l'hypnotisme. Il utilise des tares nerveuses, dans le but de les redresser ; c'est, au moins, vous l'avouerez, faire un cercle vicieux thérapeutique.

L'homéopathie elle-même, malgré sa grande théorie des « Similia similibus curantur », n'a jamais prétendu guérir la névropathie en l'exagérant.

3° *Ce traitement enfin est dangereux.*

Il est dangereux parce qu'au lieu d'atténuer la névropathie, il l'exagère. A la suite des séances d'hypnotisme que Charcot imposait jadis à ses hystériques, non seulement il ne les améliorait pas, mais encore il les rendait plus nerveuses, et on a pu voir ses malades errer, plusieurs années, de service en service hospitalier, comme de pauvres épaves. Plusieurs ont fini, d'ailleurs, par devenir des piliers d'hospices d'incurables.

Permettez-moi de vous citer à ce sujet l'opinion d'un homme mort depuis plusieurs années et que tout le monde s'accordait

à considérer comme un clinicien des plus remarquables : j'ai nommé Rendu. J'étais externe dans son service en 1885, et il avait admis dans ses salles une malheureuse jeune fille hystérique, ayant des crises convulsives incessantes et victime d'hallucinations pénibles.

Rendu ne donnait pas dans toutes les illusions de l'École de la Salpêtrière ; il se contenta donc de placer la malade dans une petite salle et de la soustraire à toute espèce de traitement. Un jour, quelqu'un disait devant lui : « Pourquoi ne pas envoyer cette hystérique chez Charcot ? » Et le maître, un peu bourru, répondit : « Parce qu'il la rendrait plus malade encore ! » Elle séjourna plusieurs mois dans le service ; peu à peu les symptômes nerveux s'amendèrent et la guérison se réalisa.

Je conclus donc que la suggestion hypnotique, loin d'améliorer les névrosés, ne fait qu'aggraver leur situation morbide.

Que doit-on penser de la *suggestion à l'état de veille?*

Ici, on n'endort plus le malade, mais on s'adresse à lui pendant qu'il est dans son état normal. On cherche à le raisonner, à lui montrer l'insanité de ses conceptions, la fausseté de ses interprétations, la matérialité de ses pensées et de ses conceptions. C'est aujourd'hui ce qu'on appelle la *Psychothérapie,* au moyen de laquelle certains neurothérapeutes prétendent obtenir de merveilleux résultats. Ce n'est pas autre chose que le traitement moral, dont je veux vous entretenir.

Le *Traitement moral* des névroses met en œuvre la *persuasion,* et doit s'appliquer dans des conditions spéciales.

Il utilise plusieurs moyens, que je veux d'abord vous énumérer :

1° *La confiance du malade dans son médecin ;*

2° *L'Isolement ;*

3° *L'hygiène alimentaire ;*

4° *Le Repos.*

5° *La rééducation mentale du malade ;*

6° *La rééducation de ses sensations, ses images et ses concepts ;*

7° *Le développement de la confiance en soi ;*

8° *La rééducation progressive du Libre Arbitre.*

Peut-être vous semble-t-il que, pour un traitement moral, je prône bien des moyens matériels : c'est le cas de nous rappeler que l'âme et le corps, indissolublement unis, constituent la nature humaine ; on ne peut donc agir sur elle qu'en utilisant des moyens mixtes.

1. *Il faut que le malade ait confiance dans son médecin.*

Ce premier point est très difficile à réaliser. Les névrosés sont des gens qui courent les cabinets de consultation et les cliniques, parce qu'ils prétendent être de perpétuels incompris. Ils ont vu les grands maîtres de la neuropathologie, ils ont consulté de nombreux praticiens, ils ont même fréquenté les rebouteurs et les pseudo-médecins les plus divers.

Gagner leur confiance est donc chose difficile, parce qu'ils ne savent pas s'arrêter. On peut y arriver cependant, à condition d'y mettre le temps, et de ne pas les heurter de front. C'est souvent par hasard qu'ils se laissent convaincre ; mais dès qu'ils se confient à vous, ne les laissez pas échapper et mettez votre thérapeutique en œuvre. Dès que vous avez la confiance de votre malade, isolez-le.

2. *Isolement.*

Ce mot d'isolement effrayait beaucoup les névrosés, il y a quelques années encore, parce que l'isolement paraissait devoir être réservé aux aliénés, et la folie effraye toujours davantage ceux qui la côtoient de plus près.

Aujourd'hui les maisons de régime, les maisons de repos, les maisons de santé sont entrées dans les mœurs, et certains pays, comme la Suisse, possèdent, dans plusieurs localités, d'immenses établissements où les névrosés de France s'empressent sans aucune hésitation.

L'*Isolement* complet n'est pas toujours indispensable ; mais il faut absolument que le névrosé sorte de son milieu habituel, où les personnes qui l'entourent, les objets qu'il voit continuellement, les soucis journaliers le ramènent toujours à ses sensations anormales, à ses conceptions erronées, à ses phobies.

Isolé et dépaysé, séparé des siens, le névrosé se trouve dans des conditions nouvelles de vie et ne retrouve pas aussi facilement les causes habituelles de ses défaillances morales.

3° *L'hygiène alimentaire.*

Elle joue un rôle capital dans notre thérapeutique.

Les Névrosés peuvent être divisés en deux grandes catégories : les *anorexiques* et les *auto-intoxiqués.*

Les anorexiques refusent de manger sous prétexte que les aliments leur font mal, que leur estomac ne les digère pas, et, pourtant, livrés à eux-mêmes, ils absorbent les mets les plus indigestes ou ne se nourrissent que de liquides. C'est ainsi que je connais une jeune femme dont l'aliment habituel est du thé.

Soyez bien persuadés que ces névrosés sont capables de digérer la plupart des aliments usuels ; mais ce sont des cénestopathes, vous ai-je dit, ils analysent leurs sensations gastriques comme les autres, prennent pour de la souffrance la sensation que l'aliment éveille par son contact avec la muqueuse et s'obstinent à ne pas manger.

A de tels malades, ce n'est pas l'appareil digestif qu'il faut soigner, mais bien l'esprit, l'âme dont les conceptions digestives, oserai-je dire, sont faussées. Vous les amènerez progressivement à s'alimenter plus copieusement, en leur persuadant avec la même progression, qu'ils peuvent manger sans inconvénient les mets qu'on leur donne. Ils mangeront et se nourriront si vous avez su capter leur confiance, s'ils ont consenti à vous la donner ; personne n'est plus capricieux qu'un névrosé et plus versatile.

Les exemples le prouvent mieux que tous les discours, et je vais vous en rapporter un, qui date de plusieurs années et se continue encore à l'heure actuelle. Il s'agit d'un homme de 30 ans, dont le père, aujourd'hui même, est venu m'entretenir. Persuadé par un médecin que le lait et les lavages d'estomac seuls pouvaient le guérir, il s'astreignit, en 1900, à ce traitement. Le résultat ne se fit pas attendre ; en trois mois, il s'était tellement affaibli que, pour l'effort le plus futile, il tombait en syncope. Je le vis alors pour la première fois et parvins à lui faire saisir l'insanité de son traitement ; il consentit à se nourrir, le mieux se produisit, et, en 1902, il fit sans encombre un an de service militaire.

En 1909, son dada le reprit ; il consulta de nouveau le médecin au lait et aux lavages, et en quatre mois, il redevint sque-

lettique. Sa famille, dont j'étais resté le docteur, me rappela ; il avait une grippe grave, une pneumonie ; j'ai cru qu'il allait mourir, et je redoutais l'éclosion de la tuberculose. J'obtins, à force de prières et de diplomatie, qu'il s'alimentât; il se remonta péniblement et partit pour la Suisse au mois de mai 1910.

Arrivé en Suisse, il n'eut rien de plus pressé que de se remettre au lait; après 14 mois, il était dans un état de dépression telle, qu'il dut entrer dans une maison de santé de Bâle, où le médecin qui l'a soigné reprit progressivement une alimentation plus substantielle.

Vous pouvez peut-être penser qu'il était guéri ? Pas le moins du monde ; il a déclaré par lettre ce matin même à son père qu'il voulait reprendre son fameux régime et se remettre entre les mains du médecin qui le lui avait prescrit.

Personne, parmi les autres médecins qu'il a consultés, n'a gagné sa confiance. Vous avouerez qu'il l'a mal placée !

A côté des anorexiques, il y a, vous disais-je, les auto-intoxiqués. Ceux-là mangent trop, ils sont boulimiques.

A tout moment, ils consomment des aliments et, persuadés qu'ils perdent leurs forces, ils recherchent surtout des aliments excitants, particulièrement des albuminoïdes, qui sont les plus grands générateurs de poisons.

Vous aurez autant de peine à les faire jeûner que vous en aviez à faire manger les anorexiques, et c'est encore la persuasion, la thérapeutique morale, qui vous sera le plus indispensable.

4° *Le Repos.*

Dans un livre récent, *La Fatigue et le Repos,* j'ai pu, avec mon excellent ami Lagrange, étudier les bienfaits du repos.

Nos centres nerveux travaillant automatiquement et sous les mêmes influences reproduisent toujours les mêmes réactions. Dans les névroses, où l'âme est défaillante et éminemment suggestionnable, les mêmes sensations déviées de leur norme se reproduisent, dès qu'un agent excitateur les met en jeu.

Le repos dans l'isolement change les conditions habituelles des névrosés et, par conséquent, les sensations déformées ne s'éveillent plus aussi facilement chez eux.

D'un autre côté, le repos s'adresse également aux centres nerveux, qui sont moins sollicités par les divers actes réflexes, et ne s'épuisent plus dès lors à des réactions vitales insuffisantes. Ils n'ont plus cette hyperexcitabilité qui réveille si facilement les puissances sensitives de l'âme. Mais ce repos doit être complet, prolongé, et les neuropathologistes qui le recommandent, tels le Professeur Déjerine et son élève, mon excellent ami le Docteur André Thomas, prolongent souvent des semaines et des mois ces cures de repos, dans les maisons de santé où ils isolent leurs malades.

L'isolement, l'hygiène alimentaire, le repos ne sont, peut-on dire, que les préludes du traitement moral. Malgré que la grande arme thérapeutique soit la persuasion, l'œuvre morale ne fait que commencer, elle va maintenant s'accomplir avec la rééducation mentale des névrosés.

5° *La Rééducation mentale.*

Elle consiste surtout à faire disparaître les Phobies qui sont si préoccupantes chez les névrosés.

Le neurasthénique, vous disais-je, a des craintes inexpliquées et inexplicables puisqu'elles ont leur point de départ dans une interprétation fausse des sensations, qui ne sont anormales que dans leur imagination. Leur jugement se trouble et l'action devient impossible. Votre devoir consiste donc à bien faire saisir à votre malade l'inanité de ses phobies.

La chose est beaucoup plus facile qu'elle ne le paraît au premier abord.

L'intelligence du névrosé n'est pas détruite, elle est seulement endormie. En tête-à-tête avec vous, il vous écoutera avidement, surtout si vous lui parlez de ses obsessions. De raisonnement en raisonnement, il finira même par reconnaître que ses craintes sont imaginaires ; je vous l'ai déjà dit, il sort de votre cabinet remonté, ragaillardi, et cela avec une telle évidence qu'il éprouve le besoin de revenir souvent subir votre influence.

Il n'y a pas de gens plus assidus aux consultations médicales que les névrosés.

Supposez ces mêmes malades placés dans une maison de régime, où ils sont certains de pouvoir causer avec vous tous

les jours et le plus habituellement deux fois par jour, et vous n'hésiterez pas à reconnaître avec moi que votre influence, en se répétant souvent, s'accentuera davantage. Comment procéderez-vous ! en leur montrant que leurs phobies sont illusoires.

Prenons la phobie de la stabilité, par exemple. Il vous sera facile de prouver, en faisant tenir le malade debout, qu'il n'oscille pas sur lui-même, qu'il ne tombe pas, que ses vertiges sont donc de pure imagination. Il l'avouera sans peine, mais vous ne serez pas parti, qu'il sera repris par sa crainte habituelle. Quand vous l'aurez convaincu dix, quinze, vingt, trente fois, vous constaterez que la phobie s'estompe, qu'elle diminue, qu'elle disparaît, et alors votre névrosé sera en voie d'amélioration. Ce que je dis de la phobie de la stabilité, je puis le dire des autres phobies de l'espace, du doute, de l'impuissance, etc.

Sans que le malade s'en doute, il a subi une rééducation mentale, il n'est plus aussi tourmenté, il est mûr maintenant pour une rééducation plus complète.

6° *La Rééducation des sensations, des images et des concepts,* que nous appellerons d'un mot plus simple *la rééducation du Jugement.*

Il s'agit là d'un travail beaucoup plus simple, car la crainte n'est plus là pour produire :

la contraction de la vie,
le trouble du jugement,
l'empêchement de l'action.

Cependant, la longue déchéance, dans laquelle a vécu le névrosé, lui a fait contracter de mauvaises habitudes : il ne voit plus les choses sous un angle juste, il les envisage à côté; c'est à vous de rectifier ses erreurs de jugement.

C'est là, Messieurs, qu'il importe que le médecin soit chrétien et croyant. L'âme humaine, vous le savez, est avide du bien, du beau, et du vrai, elle ne peut les trouver qu'en Dieu, l'Être parfait, et toutes ses puissances sensitives et intellectuelles ne peuvent être satisfaites qu'en approchant le plus possible de la Béatitude et du Bien Parfaits.

Par des lectures appropriées, par des conseils réfléchis, vous

arriverez à mettre vos malades dans la bonne voie. Gardez-vous cependant de vouloir aller trop vite. Ménagez ces âmes si facilement inquiètes et ne les laissez livrées à elles-mêmes qu'autant qu'elles auront redressé leur jugement jadis erroné.

Je vous disais que seul un médecin spiritualiste est capable d'un tel effort ; et vous comprenez, en effet, que seul il est capable de diriger dans le sens droit l'exercice des facultés d'un malade.

7° En redressant ainsi le jugement, vous développerez chez les anciens névrosés la *confiance en soi*. Ai-je besoin d'insister sur ce point, il découle tout naturellement de la rectitude du jugement.

Cet homme qui n'osait plus rien faire, qui hésitait à tout moment, vous étonnera souvent par la verve de son esprit, les ressources de son intelligence ; un seul point noir demeure, il hésite, plus par habitude que par maladie, à agir.

8° Vous allez donc l'entraîner à l'action et tenter *La Rééducation progressive de son libre arbitre*.

Je vous ai dit que le névrosé s'arrêtait à des biens imparfaits qui ne sont pas sa fin, parce que les images sensibles ne lui servaient pas à établir les similitudes l'élevant progressivement à des idées générales. Maintenant il est capable d'agir avec son entendement comme directeur; il ne lui manque plus que d'être mis en marche, de s'entraîner à l'action.

Rappelez-vous qu'il s'agit d'une âme malléable et tout récemment encore défaillante ! Ne cherchez pas à brûler les étapes. Procédez avec lenteur, avec circonspection. Vous n'êtes plus tant médecin qu'éducateur, et la rééducation du névrosé a plus d'un rapport avec l'éducation des enfants.

Cet homme, que vous avez tenu enfermé pendant de longs mois dans une maison de santé, vous n'allez pas du jour au lendemain le lâcher sur le pavé de la grande ville sans direction, sans précautions préalables. Vous lui imposerez d'abord des sorties courtes, déterminées, accomplies d'abord avec une personne de confiance ; puis vous lâcherez les rênes, le malade sortira seul, reprendra contact avec sa famille, son entourage, jusqu'au jour où, définitivement guéri, il pourra vivre d'une vie propre et agir de son plein gré.

Vous le voyez, Messieurs, le traitement des grandes névroses est surtout un traitement moral. Peut-être aurais-je dû vous citer des faits précis, des exemples nombreux; mais j'ai craint de tomber dans des dissertations trop cliniques. J'ai presque oublié que j'étais médecin pour me rappeler que je m'adressais à de jeunes et aimables philosophes.

Docteur F. DE GRANDMAISON DE BRUNO

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES
DU MOYEN AGE OCCIDENTAL

II

L'ESSOR DE LA SCOLASTIQUE (1).

Dans une première conférence, nous avons essayé de dégager et de mettre en valeur les traits que présente la philosophie médiévale *considérée du dehors,* comme élément du milieu de culture où elle apparaît. Nous nous efforcerons maintenant de la *considérer du dedans,* et de pénétrer ses doctrines.

La meilleure part de la philosophie médiévale est la scolastique, et c'est la scolastique qui aura les honneurs de cette causerie.

I

Le mot *scolastique* se présente dans l'histoire avec *deux* significations diverses, imposées, l'une par le haut moyen âge, l'autre par la Renaissance, la Réforme, et les premiers philosophes modernes : pour les hommes du moyen âge, *scolastique* est un titre d'honneur ; pour les écrivains de la Renaissance, l'appellation est méprisante. Une épître de l'abbé Halduin, en 835, qualifie certain maître très savant de *scolasticissimus.* Par contre, Erasme, Aventin, Geulincx et une foule d'auteurs du XVIIe siècle traitent les scolastiques de gens méprisables, *expositores putidissimi,* de triples et de quadruples

(1) Rédaction sommaire, d'après des notes et des résumés, de la Conférence du 24 janvier 1912.

ignares, *ter quaterque ineptissimi.* L'épithète fait pendant à celle de *gothique,* c'est-à dire de barbare, que le classicisme italien du XVIe siècle appliqua à l'architecture médiévale.

Il existe des florilèges d'injures à l'adresse de ces sophistes « qui ont couvert le moyen âge des ténèbres de la barbarie », et il n'est pas difficile de voir que le discrédit dont on entoure encore aujourd'hui, dans certains milieux, le terme *scolastique* est un legs de ce passé. N'est-ce pas une des raisons pour lesquelles il sonne si mal aux oreilles françaises?

De même que le mot *scolastique* évoque des sentiments opposés d'estime ou de mépris, de même il est appliqué à des catégories de personnes diverses : *de purement professionnelle* qu'elle était au moyen âge, la dénomination est devenue *idéologique* à la Renaissance. Avant le XIIIe siècle, on appelle *scolasticus* tout lettré, c'est-à-dire quiconque professe les arts libéraux, le musicien comme l'astronome, le grammairien non moins que le philosophe. La Renaissance, au contraire, restreint le sens du mot, et le réserve exclusivement aux théologiens et aux philosophes. Non seulement on distingue ceux-ci de ceux là (1), mais les philosophes scolastiques dont parlent les écrivains des XVe et XVIe siècles ne représentent qu'un groupe de philosophes médiévaux.

Quels sont-ils? Qu'enseignent-ils?

Ce sont avant tout les représentants des trois écoles occamiste, thomiste, scotiste, résumant le travail philosophique du moyen âge finissant. On y ajoute quelques personnalités des siècles antérieurs dont le nom a été sauvé de l'oubli, Anselme, Abélard, Roscelin, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et peu d'autres. Quant à la philosophie que ces hommes professent, on la présente sous un jour faux et défavorable, comme un ensemble de vagues doctrines où il est question de matière et de forme, d'acte et de puissance, d'essence, d'existence, de facultés, et qui se perd dans d'interminables controverses.

Devant cette double acception d'un même terme se pose une question qui n'est pas une querelle de mots, mais qui touche,

(1) *Revue de Philosophie,* mars 1912, p. 231.

on le verra, à l'âme de la philosophie du moyen âge : laquelle de ces deux notions l'historien moderne doit-il prendre pour point de départ quand il s'agit de déterminer ce que fut la scolastique du moyen âge ?

La réponse ne nous paraît pas douteuse : le terme scolastique, tel que nous l'employons, ne vient pas du haut moyen âge, mais de la philosophie moderne, par le canal des écrivains de la Renaissance ; il s'impose avec le sens idéologique que la Renaissance lui a donné, mais on doit le rendre plus clair et dégager la réalité historique qu'il recouvre.

En effet, les recherches historiques de ces vingt dernières années ont mis en évidence des faits nouveaux et de premier ordre, que nous résumons ainsi :

1) Les philosophies auxquelles la Renaissance applique l'épithète de *scolastiques* représentent la conception *dominante,* mais non la conception *unique* du moyen âge occidental.

2) Cette conception dominante fut combattue par d'autres philosophies, inconnues des historiens de la Renaissance, ou dont ils ne comprirent pas la portée.

Conservons donc la terminologie de la Renaissance en précisant ses informations. Continuons d'appeler *scolastiques,* les philosophes auxquels les XVIe et XVIIe siècles attribuaient ce nom, et qu'on croyait être les seuls philosophes du moyen âge occidental, et refusons ce nom à leurs adversaires doctrinaux.

Pareille restriction n'est-elle pas conforme aux procédés de la terminologie scientifique ? Quand le langage usuel, trompé par une ressemblance de surface, confond sous un même mot des éléments incompatibles, la terminologie scientifique doit préciser le langage usuel.

A des systèmes irréductibles, l'historien est obligé d'imposer des noms divers.

II

Quelle est donc cette systématisation doctrinale qu'on appelle la *philosophie scolastique,* et qui forme le produit le plus par-

fait de la pensée occidentale ? Un tableau en raccourci de ses évolutions nous permettra de la suivre dans sa vie historique (1).

L'essor de la Scolastique suit des étapes bien marquées. Elle se forma, se développa, dépérit suivant le rythme lent des choses qui vivent et durent longtemps. Du IXe au XIIe siècle, on assiste à une formation progressive ; le XIIIe siècle marque l'épanouissement plénier d'une conception puissante ; au XVe siècle apparaissent les prodromes de la décadence.

Le travail génétique qui occupe les générations du IXe au XIIe siècle ne porte pas seulement sur la *solution*, mais encore sur la *position* des problèmes. L'engoûment pour la dialectique, au début du moyen âge, résulte de la disette des questions à traiter, mais on a exagéré son exclusivisme. Dès le VIIIe siècle, en effet, d'autres préoccupations se font jour : la controverse naissante des universaux apprend à manier une foule de notions ontologiques, relatives à la nature, à Dieu, à l'être en général ; — par la force des choses, on soulève des problèmes de cosmologie, de théodicée ; — les études de psychologie se multiplient au XIe siècle ; — si bien qu'à la fin du XIIe siècle, à la veille de la grande révolution intellectuelle qui partage en deux versants l'histoire de la philosophie occidentale, presque toutes les questions vitales sont agitées.

Nulle part n'éclate mieux que dans le développement historique du problème des universaux ce phénomène de la position graduelle d'une question et de sa solution progressive. Il s'agit de savoir si l'objet de nos représentations générales (l'homme, la fleur, le vivant) trouve un correspondant dans les choses en soi, et dans quelle mesure. Les uns firent correspondre une entité universelle à chacune de nos notions universelles. On les appela les *réaux*, ou les *réalistes*. Les autres s'opposèrent de toutes leurs forces à cette thèse déroutante que l'espèce est tout et que l'individu n'est rien. On les appela les *nominaux* ou *nominalistes*. Gerbert, Odon de Tournai, sont des *réaux ;* Roscelin est un *nominal*.

(1) Pour les développements, voir notre *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912 (Louvain, Institut de philosophie, et Paris, Alcan).

La fameuse *sententia vocum,* « théorie des noms », dont Roscelin est, sinon l'initiateur, du moins le représentant le plus connu, marque la première phase de cette lutte. « Seul, l'individuel existe », est la devise des *nominaux ;* et les substances universelles n'ont pas plus de réalité qu'un souffle de la voix. Une parole, que leurs adversaires — les réalistes — retournèrent contre eux, en disant qu'en vérité il convenait de les « souffler » du nombre des sages, *eos de sapientium numero merito esse exsufflandos.* La raillerie était courante, et on la sent percer chez saint Anselme, quand il écrit au sujet des partisans de Roscelin : « *A spiritualium quæstionum disputatione sunt exsufflandi.* »

Saint Anselme est du parti des réalistes outrés. Mais le problème des universaux n'occupe dans sa philosophie qu'une place réduite, tant il est faux de dire avec Hauréau que ce problème absorbe tout l'effort de la scolastique.

Le huitième anniversaire de sa mort, célébré il y a deux ans, a attiré l'attention générale sur la grande figure de saint Anselme, et la *Revue de Philosophie,* par des études très remarquées, a ajouté des rayons d'or pur à sa glorieuse auréole. On a pu dire de saint Anselme qu'il était le dernier des Pères de l'Église et le premier des scolastiques. Nourri de saint Augustin, dont il est l'homme-lige, il tente une première *systématisation* des doctrines acquises à la scolastique. Avec lui se constitue la théodicée, et elle reçoit sa base métaphysique. Ses célèbres arguments de l'existence de Dieu doivent leur force et leur faiblesse à une inspiration trop exclusivement déductive, puisqu'ils postulent que l'ordre de nos concepts est garant de l'ordre du réel extramental. Sa psychologie, bien qu'incomplète, énonce des doctrines fondamentales, telle la distinction de nature entre la sensation et la pensée. Mille problèmes travaillent son esprit, et il les ramasse en synthèse. Saint Anselme fait penser à Grégoire VII qui, dans l'ordre religieux et politique, acheva l'organisation de l'Église et définit ses rapports avec l'État; il est le Grégoire VII de la science.

Son autorité se fixa de bonne heure et elle dura.

Après saint Anselme, une extraordinaire vitalité se manifeste

dans les idées philosophiques. Chartres constitue, pendant la première moitié du XIIe siècle, le plus intense foyer de culture. Puis son éclat baisse devant le renom des écoles de Paris dont l'extension, à la fin du XIIe siècle, amène la création de la première université du moyen âge.

Au XIIe siècle, la scolastique reprend de plus belle le problème des universaux, et la révélation de nouvelles œuvres logiques d'Aristote attise le feu des discussions. Le réalisme outré, d'abord défendu par G. de Champeaux, trouve à Chartres sa dernière forteresse. Il suscite de toutes parts des contradicteurs qui, sous les formes les plus variées, essaient de concilier l'individualité de l'être réel et la généralité de l'être conçu.

L'antiréalisme gagne les masses scolaires et s'achemine lentement dans une voie triomphale. Mais avant de trouver la formule définitive, que d'âpres et pénibles discussions, que de solutions provisoires! Adélard de Bath, Gautier de Mortagne, les indifférentistes, Joscelin de Soissons, fidèles à la pensée de Boèce, enseignent que les genres et les espèces sont le sujet individuel envisagé sous divers aspects. Abélard apparaît comme un jouteur de marque dans la mêlée des écoles, mais sa réputation est surfaite. S'il excelle à démolir, il ne construit rien de remarquable en cette matière, sa théorie des *Sermones* n'étant qu'une nuance de la doctrine de Roscelin. Le premier pas décisif est fait par Gilbert de la Porrée qui base la notion générale de l'esprit sur la similitude des éléments dans de multiples substances individuelles. Il suffisait désormais de rapprocher ces doctrines de la théorie de l'abstraction, pour établir que, si la *forme* d'universalité est un produit de l'entendement, l'*objet* ou le *contenu* de cette forme est puisé dans les êtres réels.

Un traité anonyme *de intellectibus* de la fin du XIIe siècle expose, avec une précision inconnue jusque-là, le bloc de doctrines métaphysiques et psychologiques qui résument la théorie dite du *réalisme modéré,* et le XIIIe siècle le reprendra sans y rien ajouter.

En même temps, apparaissent des psychologues et des esprits coordonnateurs. Dans les milieux chartrains, où l'humanisme et l'étude des classiques étaient fort en honneur, se forme, à la fin du XIIe siècle, un des esprits les plus distingués de l'époque,

Jean de Salisbury. Personne ne suivit de plus près le mouvement complexe des écoles, et le *Curriculum vitæ* que lui-même a tracé dans son *Metalogicus* est une histoire de philosophie contemporaine. Ce penseur de marque trouva le temps d'écrire des œuvres élégantes, tandis qu'il était le familier de Thomas Becket, l'homme de confiance du roi Henri, l'intime du pape Adrien IV. Il inaugure brillamment une tradition qui fut dès lors chère aux hommes d'État anglais : l'alliance de la philosophie et de la politique.

La solution du problème des universaux, écrit-il, a coûté plus de temps que les Césars n'en ont mis à conquérir et à gouverner le monde. C'en est assez. Il importe d'explorer de nouveaux domaines philosophiques. Et J. de Salisbury scrute avec amour les actes psychiques et la nature de l'âme. D'autres esprits coordonnateurs de cette fin de siècle suivirent son exemple. Voici d'abord les deux grands Victorins, Hugues et Richard de Saint-Victor, qui ne sont pas seulement des théologiens mystiques, mais de fins psychologues et des métaphysiciens consommés. Puis Alain de Lille, qui revêt d'une livrée poétique un amas considérable de doctrines répandues dans les écoles. Ou encore Isaac de Stella, et l'auteur d'un traité *de spiritu et anima,* qu'on peut appeler le manuel de psychologie du XIIe siècle. Tous ces hommes souscrivent à une psychologie d'inspiration augustinienne, devenue dominante dans les écoles d'Occident. Ils professent l'identité de l'âme et de ses facultés, le primat du vouloir sur le connaître, la production active, et, sans l'intervention causale de l'objet extérieur, des phénomènes représentatifs, l'indépendance substantielle de l'âme et du corps, la connaissance directe de l'âme par elle-même, et l'illumination de nos intelligences par Dieu.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur les richesses doctrinales de la scolastique à la fin du XIIe siècle, on peut dire que les doctrines augustiniennes sont prépondérantes, mais des théories aristotéliciennes et, à un degré moindre, des idées néoplatoniciennes se croisent avec elles, le génie de la Scolastique n'étant pas encore assez puissant pour solidariser et unifier les éléments opposés. Cette disparité des influences qui travaillent la scolastique est la cause principale du défaut de cohérence

qui marque toutes ses productions pendant la première période. Elle ressemble à un creuset où des matériaux hétérogènes sont en fusion et en voie de devenir un métal nouveau.

C'est à ce moment que la révélation des grandes œuvres d'Aristote, de Proclus, des arabes et des juifs vint précipiter la formation doctrinale. Quand l'Occident prit contact avec ce nouveau monde d'idées, le premier moment fut à la fois du désarroi, de la stupeur et de la défiance.

D'abord, tout en s'ouvrant aux idées organiques du péripatétisme en métaphysique, en physique et en psychologie, les premiers scolastiques du XIIIe siècle entendaient conserver, comme un legs sacré, les doctrines accréditées dans les écoles, même quand elles étaient incompatibles avec le nouveau péripatétisme. De plus, à travers les versions désordonnées, souvent obscures ou inintelligibles, on ne réussit pas à saisir le vrai sens des théories aristotéliciennes, et à discerner leur valeur relative ; — sans compter qu'on accueillit aussi des éléments néo-platoniciens et arabes que les commentateurs d'Espagne présentaient comme l'authentique doctrine d'Aristote : voilà un ensemble de causes qui introduisent dans les premiers systèmes scolastiques du XIIIe siècle des antinomies doctrinales et nuisent à leur unité. Conformément à une terminologie récente, nous les appellerons *systèmes augustiniens*, ou *fraction augustinienne de la Scolastique du* XIIIe *siècle*. En effet, plusieurs de ces doctrines caractéristiques qu'on veut maintenir à tout prix sont de provenance augustinienne; mais il importe de remarquer que d'autres sont des déformations de la pensée aristotélicienne introduites par les arabes et les juifs, — il suffira de citer la théorie de l'illumination spéciale, et celle de la composition de matière et de forme dans les substances spirituelles.

Des tentatives de compromis entre d'inconciliables doctrines remplissent les philosophies de Dominicus Gundissalinus, de G. d'Auvergne, évêque de Paris en 1228, et de son contemporain Guillaume d'Auxerre. Déjà la caducité diminue et le fonds péripatéticien affleure chez Alexandre de Halès, le premier titulaire de la chaire des franciscains à Paris et le fondateur d'une philosophie franciscaine que suivront tous les

frères mineurs jusqu'à Duns Scot. Jean de la Rochelle, le successeur immédiat d'Alexandre, Robert Grossetête qui organisa les études fransciscaines au couvent d'Oxford, se rattachent à cette première lignée doctrinale.

Ce fut un événement décisif dans les annales de la Scolastique, quand Albert le Grand conçut et réalisa le projet de refaire Aristote à l'usage des Latins. *Nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.* Et il tint parole. Ses paraphrases extensives, malgré leurs redites, leurs digressions et leur désordre, révélèrent les véritables doctrines du Stagirite; et quand, sur les instances de Thomas d'Aquin, le célèbre héléniste Guillaume de Moerbeke traduisit directement du grec en latin des textes souvent défigurés par les versions arabes, on peut dire que l'Occident était à même de dépouiller le péripatétisme des travestissements dont ses commentateurs arabes l'avaient affublé.

Surgit alors un penseur génial qui sut infuser à la Scolastique des doctrines nouvelles, sans renier les théories constitutionnelles précédemment acquises, et qui souda les unes aux autres dans une synthèse grandiose. Par ces théories nouvelles, qui tendent toutes à renforcer la cohésion du système scolastique et à accentuer son esprit péripatéticien, Thomas brise avec l'ancienne scolastique ; mais son génie éclate non moins dans son intelligence juste et profonde de théories fondamentales qui lui sont communes avec ses prédécesseurs et ses contemporains. Car ce qui frappe avant tout dans le thomisme, c'est l'unité, la solidarité doctrinale, le rigoureux enchaînement des idées constituantes. Tout y est apparenté. La scolasticité des doctrines éclate mieux que dans n'importe quel autre système. C'est pour cette raison que le thomisme est un des produits les plus significatifs de la pensée médiévale.

L'impression produite par Thomas d'Aquin à Paris et dans tout l'Occident est établie par tant de témoignages, par tant de faits, qu'on ne s'étonne pas des enthousiasmes et des oppositions que sa philosophie suscita. Comme il fallait s'y attendre, le courant augustinien de l'ancienne scolastique continua de traverser tout le XIIIe siècle, car les idées n'abdiquent devant d'autres idées qu'après des heurts et des résistances. Albert le

Grand, bien qu'il soit l'initiateur de la nouvelle scolastique dominicaine, suit presque partout le sillage de la tradition. Il en est de même de Roger Bacon -- encore une réputation surfaite — dans toutes les doctrines où il pense comme les autres scolastiques. Bonaventure est par excellence le continuateur du passé; mais, par douceur de tempérament ou par amitié, il s'abstient de combattre les innovations de son fidèle ami. « *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.* »

Chez d'autres, au contraire, une collision se produisit entre les idées anciennes et les idées nouvelles, et elle revêtit les formes les plus variées. Une résistance acharnée s'organisa dans un groupe de fransciscains, disciples de saint Bonaventure, et même on rencontre parmi les opposants des dominicains élevés dans les idées anciennes. L'un d'eux, Robert Kilwardby, fomenta l'opposition que le thomisme rencontra dans l'enceinte d'Oxford pendant un quart de siècle. L'intrigue et la passion aidant, on alla jusqu'à impliquer certaines théories thomistes dans un réseau de condamnations portées contre l'averroïsme et sur lesquelles nous reviendrons dans la troisième conférence.

D'autre part, Thomas d'Aquin rencontra de bonne heure des disciples fidèles et entiers : un groupe de dominicains, parmi lesquels Gilles de Lessines, le défendit chaleureusement contre ses adversaires d'Oxford.

Certains écrits d'un Raymond Martin et d'autres témoignent que, de bonne heure, l'ordre entier évolua vers le thomisme. A partir du chapitre général de Milan, en 1278, les dominicains vouèrent au grand docteur une admiration sans bornes. Les Cisterciens avec Humbert de Prulli, les Ermites de Saint-Augustin avec Gilles de Rome, de nombreux maîtres séculiers tels que Pierre d'Auvergne l'acclamèrent, et le titre magistral de *doctor communis* — le scolastique par excellence — qui apparaît dans des documents de la fin du XIIIe siècle, dit suffisamment avec quelle rapidité se propagèrent ses doctrines.

Il y eut enfin, pendant les décenniums qui séparent la mort de Thomas d'Aquin des débuts académiques de Duns Scot, une phalange de philosophes indépendants, qui ne se tiennent ni avec les adversaires irréductibles, ni avec les partisans de

toutes pièces. Ce sont des personnalités éclectiques, continuateurs du passé en certains points, thomistes en d'autres, professant sur mainte doctrine des solutions originales. Contemporains ou collègues de la même faculté, ces hommes se rencontrent dans les mêmes joutes et se visent réciproquement dans leurs controverses. Citons Godefroid de Fontaines, Jacques de Viterbe, Henri de Gand, Thierry de Fribourg et Witelo. Le plus voisin du thomisme est Godefroid ; le plus apparenté à Duns Scot est Henri de Gand ; le plus personnel est Thierry de Fribourg.

Dernier grand fait qui marque le XIIIe siècle finissant : un esprit critique d'une trempe peu commune, le franciscain Duns Scot, formule une nouvelle philosophie, à base péripatéticienne, qui diffère à la fois de l'ancienne scolastique franciscaine et de la scolastique thomiste. *Une façon neuve de distinguer entre eux les éléments de réalité,* dans la métaphysique du contingent, dans l'étude des attributs divins, dans les rapports de l'âme et des facultés, imprègne tout le système scotiste et lui confère sa physionomie propre. C'est la célèbre *distinctio formalis a parte rei.* Les travaux récents de P. Minges ont vengé Duns Scot de plus d'un reproche qui lui était injustement adressé. Grâce à de fines analyses, la métaphysique de Scot demeure une philosophie de l'individuel, et le problème de la multiplicité des éléments objectifs ou *realitates* est une façon d'interpréter le réel dans un même être singulier. Entre Scot et Thomas d'Aquin la distance est du coup fort diminuée, et il en est de même dans plus d'un autre domaine où, jusqu'ici, on avait exagéré les divergences doctrinales des deux princes de la scolastique médiévale.

Au début du XIVe siècle, le thomisme et le scotisme sont les deux formes dominantes de penser, et presque aussitôt il en surgit une troisième, le *terminisme,* qu'un disciple bruyant de Duns Scot, Guillaume d'Occam, lança vers 1320, et qui fit tache d'huile dans les milieux universitaires. Le terminisme dut une part de son succès à une sorte de réaction contre le scotisme. En effet, les disciples immédiats de Scot avaient accentué la valeur et le nombre des entités métaphysiques abritées dans une même substance, et il en était résulté une tendance à

réaliser des abstractions. Le terminisme en prit prétexte pour faire une hécatombe de notions métaphysiques ; il simplifia à outrance ; et comme il para la logique formelle des dépouilles de la métaphysique, il contribua dans une large mesure à l'avènement d'une dialectique excessive qui devait conduire la scolastique aux abîmes. G. d'Occam prétend que le concept universel (la notion d'homme par exemple) a pour terme direct un objet de représentation fabriqué par l'esprit, sans rapport avec la chose en soi ; mais il maintient, au profit de l'intuition sensible d'une part, de l'intuition intellectuelle du concret d'autre part, une entière objectivité réelle. Il y a dans cette critériologie une menace de subjectivisme, mais rien qu'une menace. G. d'Occam ne versa pas dans pareille erreur, et la scolasticité des doctrines organiques ne nous semble pas compromise par ses innovations. On ne peut rendre G. d'Occam responsable de la déformation doctrinale qu'un groupe de ses partisans imposa à la synthèse, trahissant à la fois et leur maître et la scolastique dont ils devinrent les dangereux adversaires.

De tout cela, il résulte qu'aux premiers decenniums du XIVe siècle la philosophie scolastique se ramifie en trois grandes écoles, le thomisme, le scotisme, le terminisme. On y entre en masse et cela même est un premier symptôme d'épuisement. Le XIIIe siècle est un siècle d'individualités, les XIVe et XVe siècles sont des siècles d'écoles ; et à mesure que les écoles se fortifient, les individualités se font plus rares. L'architecture gothique, dont les destinées ont été étroitement unies à celles de la scolastique subit une évolution similaire : le XIVe siècle est l'ère des formules et des répliques ; on reproduit un type de cathédrale à un nombre considérable d'exemplaires. En scolastique, on suit la pensée d'autrui. C'est l'époque des *Compendium* et des commentaires, — en attendant qu'on fasse des commentaires de commentaires. En même temps, les querelles passionnées du terminisme, du scotisme et du thomisme, en faisant porter la controverse sur des questions secondaires, troublent l'économie de la Scolastique ; la langue s'altère, la méthode d'exposition se gâte, le poison du verbalisme s'insinue dans tout l'organisme doctrinal. D'autre part l'université de Paris commence à décroître et la

Scolastique, qui avait grandi avec elle, est entraînée dans sa chûte. La faculté des arts transige avec la rigueur des règlements ; ses examinateurs se laissent corrompre ; Richard de Bury parle d'imberbes et d'impubères qui déshonorent par leurs balbutiements enfantins les textes logiques qu'Aristote, dit-il, a écrits en trempant sa plume dans son cœur : *Categorias, in cujus scriptura summus Aristoteles calamum in corde tinxisse confingitur, infantili balbutie resonant impuberes et imberbes.*

Et puisque, au déclin du XIVe et pendant le XVe siècle, le génie scolastique n'a pas enfanté des formes de pensée vraiment nouvelles, nous pouvons glisser rapidement sur les philosophes qui remplissent cette troisième période de son histoire. Pierre d'Ailly, Buridan n'ont rien ajouté au terminisme ; François de Mayronis a faussé plus d'une doctrine scotiste par son abus des abstractions ; l'école thomiste fut défendue avec éclat au XVe siècle par Capreolus, Antonin de Florence, Denys le Chartreux, et plus tard par Silvestre de Ferrare et Cajetan.

Mais à mesure qu'on avance, des ferments étrangers travaillent la scolastique et de toutes parts apparaissent les prodromes d'un renouveau. La mystique de maître Eckhart au XIVe siècle côtoie le panthéisme ; et un siècle plus tard retentissent dans la philosophie de Nicolas de Cuse les premiers échos du cri de guerre de la Renaissance : « A bas les aristotéliciens » !

L'ère des bouleversements profonds est proche : la scolastique, épuisée, aura à se débattre contre une coalition formidable de forces ennemies.

Avant de succomber, elle se ressaisit en un effort épique, qui constitue une des belles pages de l'histoire de la philosophie du XVIe siècle. La philosophie des Suarez et des Vasquez est à la fois un retour aux grandes systématisations du XIIIe siècle et une interprétation originale des doctrines organiques. Elle provoque un revirement profond qui, malheureusement, fut local et éphémère. L'arbre séculaire était frappé de stérilité et une branche seule bourgeonna et se couvrit de fruits abondants. Les déchirements de la Réforme, le choc d'idées nou-

velles issues de la Renaissance, l'avènement triomphal de la philosophie moderne, eurent raison de la scolastique, et nous verrons comment elle se fit complice des artisans de sa propre défaite.

III

Tels sont, esquissés à grands traits, les épisodes principaux qui marquent la formation, l'essor plénier, le dépérissement de la philosophie scolastique. Or, cette philosophie forme une unité, une systématisation doctrinale ou, si l'on veut, un patrimoine familial que le haut moyen âge commence à constituer, que le XIIIe siècle élargit et consolide, que les siècles suivants dissipent et compromettent. Ce fonds d'idées commun, que Ehrle et Baeumker appellent, dans le même sens que nous, *das Gemeingut der Scolastik*, — le bien collectif de la scolastique, — se trouve à la base des discussions et les féconde ; car une discussion ne devient utile et précise qu'à condition de s'élever sur des bases admises de part et d'autre. Les scolastiques eux-mêmes, d'ailleurs, font mention, dans leurs controverses, de cette *sententia communis*, avis commun des docteurs.

Je voudrais pouvoir visiter en détail ce grand bien de famille, mais je dois me borner à *deux* départements principaux, la métaphysique et la psychologie. Encore, ne pourrons-nous qu'indiquer leurs contours !

Le caractère dominateur de la métaphysique scolastique, et le seul que nous voulons retenir, est l'*individualisme* ou le *pluralisme*. Dieu, acte pur, existence infinie, est distinct de toute créature ; sa science infinie pénètre l'existant ou le possible dans tous les replis ; son gouvernement providentiel régit l'ordre des choses. Dans le monde contingent, l'individuel seul existe (l'atome ou la molécule ; le vivant), mais, par abstraction, nous saisissons la réalité indépendamment de ses attaches avec l'individu qui la possède. Pour interpréter la réalité du contingent, la scolastique recourt à la théorie de l'acte et de la puissance : ce qui change est limité, et avant

d'être a *pu* être. Dans un état quelconque, l'être est nanti du germe des états subséquents ; le passé est gros de l'avenir. La théorie centrale de l'acte et de la puissance pénètre les compositions célèbres et bien connues de la substance et de l'accident, de la matière et de la forme, de l'essence et de l'existence. Où gît la raison profonde de la *limitation* des créatures ? N'est-ce pas dans la limitation de leur *existence* (acte), proportionnée aux capacités du sujet récepteur ou de l'essence (puissance) ? Tel un vase qu'on plongerait dans l'océan immense, mais dont la capacité fixe la quantité d'eau qu'il contient.

La psychologie scolastique est foncièrement *spiritualiste*. Ce spiritualisme éclate dans l'opposition de nature que tous les scolastiques établissent entre la sensation et la pensée, l'appétit sensible et la volonté ; il éclate aussi dans la théorie de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme.

Pluralisme en métaphysique ; spiritualisme en psychologie : bornons-nous à ces deux caractères de *scolasticité*. Ils expliquent pourquoi la scolastique est l'ennemie jurée du monisme, du panthéisme, du matérialisme, et permettent de comprendre les trois quarts des conflits d'idées du moyen âge.

IV

En métaphysique et en psychologie, en cosmologie et en morale, la philosophie scolastique est faite de doctrines fondamentales qui, rassemblées, forment une conception spécifique du monde.

Certaines particularités achèvent d'en fixer le sens historique.

1) *Toutes les questions sont placées dans le plan de la métaphysique.* Non seulement la métaphysique forme la charpente de cet édifice doctrinal, mais, dans la manière de traiter les questions relevant des autres branches philosophiques, le point de vue métaphysique domine. C'est ainsi qu'on découvre l'inspiration métaphysique dans la théorie des facultés de l'âme, dans l'étude des relations du vouloir et du connaître et dans d'autres matières psychologiques. Il en est de même quand il

s'agit des questions morales dont on a pu dire qu'elles ne sont pleinement intelligibles qu'à la lumière de la métaphysique.

Cette tournure d'esprit dans la position des problèmes constitue un élément spécificateur de la scolastique, non moins que la façon de les résoudre.

2) *La Scolastique est une philosophie profondément humaine parce qu'elle s'inspire du souci de garder le juste milieu entre des extrêmes.* La modération de ses solutions éclate dans sa théorie de l'acte et de la puissance, qui est un dynamisme et un évolutionnisme modéré, — dans son idéologie qui est à mi-chemin du sensualisme et de l'idéalisme ; — dans son réalisme qui concilie le caractère général de la représentation et le caractère particulier de la chose en soi ; — dans l'harmonie qu'elle établit entre l'âme et le corps; — dans sa conciliation du devoir et du bonheur, etc. On peut dire que la scolastique a tempéré le génie de l'aristotélisme par celui de l'augustinisme, et le XIIIe siècle synthétise dans une conception une et organique des doctrines empruntées aux plus grands penseurs de l'antiquité.

3) Il faut noter enfin que *le bloc des doctrines communes aux scolastiques ne forme qu'un résidu abstrait, une ossature type, qui se revêt de chair et de vie dans chaque système concret.* La *réalité vivante* fut toujours *telle* ou *telle* scolastique déterminée, achevée dans ses détails. La comparaison avec la cathédrale gothique ne nous aide-t-elle pas à comprendre le bien fondé de cette abstraction? Les caractères essentiels du style gothique — l'emploi de la croisée d'ogives par exemple — appartiennent aux cathédrales d'Amiens et de Chartres comme à celles de Paris et de Cologne, et cependant toute cathédrale gothique est un monument particulier. Il en est de même des philosophies d'Anselme de Cantorbéry, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, de Duns Scot. Pour reprendre une expression chère au moyen âge philosophique, on pourrait dire que chaque système scolastique, comme chaque cathédrale gothique, a son *principe d'individuation.*

Car chacun de ces systèmes diffère par les développements, les appliques, les argumentations et les solutions personnelles. Et c'est par là que se distinguent entre elles *la* scolas-

tique d'A. de Halès, *celles* de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, de Duns Scot ou G. d'Occam.

Quand il s'agit de défendre leur bien commun, les scolastiques font trêve à leurs dissentiments internes et ils engagent contre les philosophies rivales des luttes âpres et tenaces dont nous marquerons les épisodes saillants.

(*A suivre.*)

MAURICE DE WULF.

LES DEUX IDÉALISMES [1]

A analyser, à apprécier le nouvel ouvrage de M. Dunan, je ne saurais taire quelque embarras. Œuvre marquante par l'importance des problèmes qu'il soulève et par la vigueur de la pensée, ce vaillant petit livre ne vise à rien moins qu'à nous donner, en deux cents pages, une critique foncière de la philosophie moderne, depuis Descartes et Kant jusqu'à nous, et, de plus, une esquisse à grands et larges traits de ce que doit être, si elle veut vivre, la philosophie de demain, c'est-à-dire *un nouvel idéalisme,* mais beaucoup plus voisin, nous dit-on, d'Aristote et de Platon que de Descartes, de Leibniz et de Kant, quoique toujours imprégné des principes de Berkeley.

La critique de la philosophie moderne au chapitre troisième et particulièrement le dernier paragraphe de ce chapitre : « Le jugement « de la philosophie moderne sur elle-même », ne peuvent manquer, avec la critique de Kant, de retenir l'attention des métaphysiciens, dont le siège n'est pas fait irrévocablement. Ils y trouveront, certainement, s'ils veulent s'en laisser pénétrer, des sujets de méditation, une ample matière à de sérieux examens de conscience, peut-être même, (qui sait ?) l'occasion d'une conversion. Aussi nous plaisons-nous à voir dans ces pages de critique, signe certain du malaise, pour ne pas dire du désarroi, de la pensée philosophique contemporaine, comme un signe avant-coureur de jours meilleurs, une aspiration vers des clartés nouvelles.

Car il y a fort longtemps assurément, si l'on excepte quelques réflexions irrévérencieuses de William James, que personne, dans les rangs universitaires, n'avait osé regarder bien en face et critiquer aussi à fond les vieilles idoles vermoulues, toujours encensées, mais qui ne vivent plus que des louanges d'adorateurs attardés.

Certes, nous avons accumulé bien des critiques, s'écrie M. Dunan,

(1) Ch. Dunan : *Les deux idéalismes*, un vol. in-16 de 202 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1911.

et sans doute on nous trouvera sévères pour la philosophie moderne ; mais ce qui nous rassure sur la légitimité du reproche, c'est que le jugement que nous portons sur elle est, au fond, le jugement du siècle tout entier, celui de cette philosophie même.

« La philosophie moderne a trois siècles d'existence : c'est une carrière suffisante pour qu'elle ait pu évoluer, découvrir ses ressources latentes et développer son contenu. Où sont les fruits de son labeur? Qu'a-t-elle fait, d'abord, pour les problèmes qui se rattachent à la métaphysique de la Nature? L'aversion pour la métaphysique est si grande chez la majorité de nos contemporains que s'occuper de ces problèmes leur paraît être — et ils le disent — « la chose du monde la plus ridicule »... La discipline cartésienne, acceptée sans défiance, et que cependant il eût fallu rejeter, est la vraie cause de ce discrédit profond.

Il en a été de même pour le problème de la connaissance. A la manière dont les anciens le posaient : « Y a-t-il, oui ou non, dans les « phénomènes de la nature et de l'homme quelque chose de supra- « phénoménal et au-delà de la sensation brute, l'idée », — les maîtres de la philosophie moderne, avec Descartes et Leibniz, ont substitué la question de l'origine des idées, le problème de l'existence des idées innées. Et comme aujourd'hui tout le monde se range à la négative, on ne sait plus guère où ni comment trouver l'idée ; de sorte que nous sommes dans le vide. « Mais en philosophie, continue l'implacable réquisitoire, quand il n'y a plus rien, il reste l'empirisme. » Aussi assistons-nous au triomphe de l'empirisme, plus que cela, au triomphe d'un empirisme singulier qui n'est plus du tout celui de l'*Age d'or*, c'est-à-dire celui de Locke, de Hume, des deux Mill, qui était, à sa manière, un recommencement. Aujourd'hui « on est empi- « rique sans examen, sans inquiétude, comme si c'était la chose du « monde la plus naturelle comme si l'empirisme était autre chose « que la négation même de la raison ».

Suit une critique non moins vive de ce que sont pour nos contemporains l'idée, la théorie et l'emploi que l'on fait de l'intelligence en philosophie, de cette faculté si souvent réduite de nos jours à l'imagination et au sentiment, à l'accumulation des belles méthaphores, ou encore à un certain flair divinatoire, la seule forme d'intelligence que l'empirisme puisse reconnaître.

Enfin plus complet encore et plus lamentable, toujours d'après M. Dunan, a été l'échec de la philosophie moderne dans la métaphysique proprement dite, en tout ce qui touche aux problèmes transcendants. Descartes et Leibniz entendaient bien fournir encore des

preuves de l'existence de Dieu pour remplacer celles dédaignées de la Scolastique. Bonne ou mauvaise, ils avaient encore leur théorie de l'âme. Mais, au siècle dernier, leurs disciples ont semé de sel, à pleines mains, le champ de prédilection de la philosohie, et de ce sol fertile, cultivé jadis avec tant d'amour par les plus nobles génies, ils ont fait un désert, d'où plus rien désormais n'a germé vers le ciel. Ils n'ont pas même songé à rien mettre à la place, alors qu'il n'y a pas pour nous de question plus vitale que celle de connaître notre destinée afin de pouvoir la réaliser.

« Ainsi, pour la philosophie moderne, les problèmes transcendants « sont nuls et non avenus. Mais, reprend courageusement M. Dunan, « la réciproque est vraie : *Si ces problèmes existent, c'est la philosophie « moderne qui n'existe pas.* » Et alors « qui l'emportera dans ce duel à mort » ? L'issue n'en est pas difficile à prévoir.

Puisque la philosophie moderne, prise dans son ensemble, n'a su ni résoudre, ni poser ces problèmes, ni même indiquer la voie à suivre, simplement, pour en aborder l'étude, elle a échoué dans sa tâche, failli à sa mission. Soldat déserteur de son poste de combat, au fort de la bataille des idées, en renonçant à être une métaphysique, elle a prononcé, de sa propre voix, sans appel possible, l'arrêt de sa propre déchéance. Comment le nier en effet, ajouterons-nous à notre tour ? Lorsque la philosophie d'une civilisation, en vient à être une philosophie sans âme, sans Dieu, sans morale, sans religion, et qu'elle s'en vante, comment ne constituerait-elle pas un danger social pour cette civilisation qui la tolère et qui l'accueille, tandis qu'elle sape une à une ses premières assises ?

Si telle est la philosophie moderne, la seule question sérieuse qui se pose à son sujet est de savoir par quelle philosophie meilleure il la faut remplacer ; et l'on comprend assez l'intérêt qu'éprouve le lecteur à voir quelle est la doctrine que va lui offrir un écrivain si profondément pénétré des vices organiques de cette philosophie déchue. Malheureusement, c'est ici sans doute que plus d'un lecteur éprouvera, comme nous, une déception cruelle. M. Dunan, auteur bien connu d'une thèse remarquée sur les formes *a priori* de la sensibilité, n'a rien renié de ses convictions d'antan. Il ne pense pas que l'on puisse constituer une philosophie sur d'autres bases que celles de l'idéalisme accepté par la majorité des métaphysiciens contemporains. Il adhère toujours comme à un axiome à l'*esse est percipi* de Berkeley, dont il propose cette variante, sans grande importance : *ens est quod percipitur*. Il n'y a donc pas à ses yeux d'autre être, d'autre existant que le perçu, ou, comme dirait M. Bergson, que l'image, avec ce correctif toutefois

qu'en dehors du fait, au-dessus de la perception des sens, il faut placer l'*idée*. Aussi le nouvel idéalisme est-il un idéalisme de l'idée autant et plus que de la sensation. C'est pour cela sans doute que, s'éloignant de Descartes, de Leibniz et de Kant, M. Dunan pense se rapprocher d'autant de Platon, ce philosophe par excellence de l'Idée, et même d'Aristote.

Pour lui donc, la sensation est l'élément premier indispensable des choses. Elle les fait existantes, mais non pas seule, ni complètement. Car elle peut toujours être soupçonnée d'hallucination, et, ne contenant rien de l'essence, elle ne possède pas l'intelligibilité qui est, pense-t-il, la vraie marque, la source immédiate du réel.

Si d'un homme ou d'un cercle, je n'avais que la vision actuelle de mes yeux, sans addition d'aucune sorte, sans aucun souvenir d'une expérience passée et sans aucun concept intellectuel, je ne pourrais dire de cette simple image rétinienne : ceci est un homme, cette figure ronde est un cercle. On ne peut donc, conclut M. Dunan, baser sur la seule donnée sensible le moindre jugement d'existence, ni la plus simple expérience. Mais joignez à la sensation l'idée générale de cercle, le concept d'homme, avec les innombrables données scientifiques qui s'y rapportent, anatomie, physiologie, psychologie humaines, soudain tout est changé. Le concept, loi génétique de l'être, en fait la richesse et la plénitude : il en constitue l'essence. « Toute loi est un concept ; « tout concept est une loi », écrit M. Dunan. Et c'est cela même qui, pour lui, est l'être véritable, l'intelligible, le réel, — réel parce que et en tant qu'intelligible. Avec cela, il constitue l'expérience et édifie la science.

Toutefois, ce n'est encore là qu'une approximation. Car le concept, source de l'intelligible et du réel, quand il existe, ne peut, suivant M. Dunan, se constituer lui-même, à partir de la seule donnée sensible, sans un nouvel apport. La simple affirmation de l'existence d'un objet suppose en nous, avec l'intervention d'une faculté supérieure à la sensation, l'intelligence, celle d'un principe transcendant qui puisse servir de point d'appui à cette faculté. « Le principe en « question, c'est que tout ce qui est n'a d'être qu'en vertu de son « union avec la nature universelle » (p. 2). Rompez la connexion d'un objet quelconque avec le tout, il tombe dans le fini et le contingent : « il devient pour la pensée une abstraction, pour la représentation un rêve. » Un organisme n'existe-t-il pas non seulement par le rapport et la connexion de ses organes entre eux, mais, tout autant par ses innombrables connexions avec le milieu ambiant, avec l'ensemble organique de l'univers ?

Autre exemple. Tandis que pour un réaliste, pour Aristote par exemple, chaque corps de l'univers a son être, sa grandeur en soi, et que l'univers n'est que la somme, la résultante de toutes ces grandeurs ; pour M. Dunan, les corps n'ayant pas d'être en soi n'ont pas non plus de grandeur, si ce n'est sous forme de rapports. Dès lors, le mètre, fondement de toutes nos mesures, n'est pas lui-même une grandeur. A ces corps donc, qui n'existent pas par eux-mêmes, il faut chercher, par en haut, si l'on peut dire ainsi, un terme fixe à qui on puisse rattacher leur concept, leur être idéal. Ce terme fixe, c'est l'Espace-absolu, plus brièvement l'Absolu, concept suprême, dont tous les autres ne sont que les découpures, les dépendances, le morcellage.

A lui seul, comme au support indéfectible, tout le reste est suspendu.

« Pour percevoir une étendue, écrit M. Dunan, il faut la situer, non « pas relativement, par rapport à d'autres étendues, mais absolument « par rapport à l'espace total », comme le voulait Newton. Et cela seul nous permet également de déterminer un mouvement absolu. Et cela seul encore nous donne des durées particulières et finies. Elles ne se peuvent concevoir qu'encadrées à telle place, dans la durée absolue du Temps absolu.

N'êtes-vous point satisfait et demandez-vous ce que sont, ce que peuvent être en définitive cet Espace-absolu, ce Temps-absolu, cette Nature une et universelle, cet Absolu, en un mot, par qui tout existe, qui conditionne tout ce qui est, vit et pense, dont on nous dit qu'il « est au fond de tout », « la substance même de notre être » et qu'en Lui « nous vivons, nous agissons et nous sommes » ? Eh bien ! n'oubliez pas que vous vivez en terre d'idéalisme et ne soyez point surpris de cette ultime réponse : « Cet absolu... qui fait l'être des choses et « l'être de nos pensées, qui est principe d'être et fin suprême de nos « intelligences et de nos volontés (p. 19) », cet Absolu, « fond et vie de la nature » (p. 21), cet Absolu n'est qu'un Absolu pensé, cet Espace, qui « ne peut être ni fini, ni infini (p. 4) », est un Espace pensé, bref « une idée pure de l'esprit comme le triangle ou le cercle (p. 4). Et « que l'on ne croie pas, poursuit l'auteur, parce qu'il est une idée, « qu'il doive être incapable de donner aux phénomènes la situation « absolue sans laquelle ils ne sont rien, et par là de remplir le rôle « considérable que nous lui attribuions tout à l'heure, rôle considé- « rable *qui fait de lui qui n'existe pas* (c'est nous qui soulignons), *le* « *principe de tout ce qui existe et la matrice universelle*... Le véritable « réel n'est pas ce qui se perçoit ou s'imagine, mais ce qui se pense...

« Ce qui est, ce ne sont pas les figures dites circulaires ou triangu-
« laires que l'on trace sur un tableau et qu'un coup d'éponge emporte,
« *c'est le cercle et le triangle idéaux, seuls objets de nos pensées;* car la
« qualité d'être appartient... seulement à ce que notre esprit conçoit
« comme éternel et nécessaire. C'est donc dans l'intelligible que le
« sensible, et par conséquent l'existant — car exister, c'est être ou
« pouvoir être perçu, — puise tout ce qu'il a d'être ou de réalité véri-
« tables. Rien n'est dans la nature que par « participation aux Idées »,
« comme le disait Platon. *Le principe de ce qui existe, c'est ce qui se*
« *pense et n'existe pas.* »

Quant aux réalités transcendantes, enfin, dont on nous disait si fièrement qu'à les passer sous silence la philosophie moderne se condamne à être inexistante, nous apprenons, non sans étonnement, à propos de Leibniz (p. 133-140), non seulement que le monadisme d'Aristote est plus un et plus consistant que celui du philosophe allemand en ce qu' « il fait de l'âme et du corps un seul et même être « envisagé successivement du point de vue de l'unité et du point de « vue de la multiplicité », mais encore cette règle de méthode qu'il ne faut pas « construire des réalités transcendantes » pour les présenter ensuite, « non comme des suppositions, mais comme des vérités qui s'imposent ».

La pensée, suivant M. Dunan, n'a pas le droit de se lancer jamais, même à partir des faits, dans les voies de la déduction logique : elle doit nécessairement, sans devenir empiriste, s'enfermer cependant dans les bornes de l'expérience. « Toutes nos préférences, nous « dit-« il, vont à un *idéalisme expérimental* dans lequel l'expérience serait « à la fois l'alpha et l'omega de la spéculation... » S'il veut rétablir Dieu et l'âme dans la philosophie et même leur donner dans le système des concepts une place d'honneur, c'est que « ces concepts « peuvent se reconstituer en fonction d'une expérience plus savante « que celle qui leur a donné leur première forme à présent périmée ». Pour lui, en tout état de cause, le concept âme exprimera « l'unité de la nature en tant qu'elle crée des existences particulières ». Le concept de Dieu exprimera « la même unité en elle-même, absolu-« ment, sans relation à aucun des êtres que la nature contient » ; et « la métaphysique proprement dite, la métaphysique du troisième degré, ne pourra avoir d'autre objet que cette double synthèse. « Il « est bien entendu qu'il faudra renoncer tout à fait à l'idée d'une âme « séparable du corps et à celle d'un Dieu séparable du monde » (p. 42).

On comprendra, certes, que nous n'insistions pas davantage sur des dernières déclarations qu'il nous coûte de transcrire, tant elles

sont opposées aux notions les plus fondamentales et les plus certaines du spiritualisme chrétien, voire du spiritualisme tout court.

Même abstraction faite de ce point essentiel, que pouvons-nous penser de ce nouvel Idéalisme ?

Il consiste essentiellement et, peut-on dire, tout entier, comme tout idéalisme d'ailleurs, dans une perpétuelle et radicale transposition de l'ordre réel de l'être dans l'ordre subjectif de la sensation ou de l'idée. Là où le genre humain voit l'être, touche l'être, se suspend ou se blesse douloureusement à sa réalité, en vit ou en meurt, l'idéalisme, lui, ne veut voir qu'un jeu d'ombre et de lumière sans consistance, un défilé d'images cinématographiques, qui se profilent un instant sur l'écran de la conscience pour s'évanouir ensuite, dès que nous cessons d'y penser, comme le rêve de la nuit au réveil du matin. Et il appelle cela l'être, le réel, l'Absolu, autant de termes qui ne sont point à lui, qui s'opposent à lui et qui, en définitive, lorsque, par usurpation, il se les approprie, protestent contre la violence qui leur est faite, dénoncent et condamnent l'usurpateur. Car, de tous ces termes, il n'est pas un seul qui ne suppose, à l'encontre de l'idéalisme, l'existence et l'opposition des deux ordres du réel et de l'idéal, de la chose et de l'image, de l'être en soi et de sa représentation pour nous. — A vouloir effacer cette différence, appeler image ou idée ce que tout le monde appelle corps ou esprit, l'idéalisme le plus subtil, fût-ce celui de M. Bergson ou de M. Dunan, confond tout, unifie tout, pervertit à plaisir le sens des mots, l'ordre des choses et, par là, s'exile des cadres de la pensée, se mettant lui-même hors la loi — hors la loi parce que hors de l'humanité.

Plus que cela, il n'a jamais été capable de rester fidèle, dans l'exposé qu'il trace de lui-même, à la logique interne de son hypothèse fondamentale. Car l'idéalisme, s'il a un sens, se fait fort de tout réduire à la donnée immédiate de conscience, au monde intérieur du moi, monde de sensations, de souvenirs, d'images et d'idées, — jurant de toutes ses forces qu'en dehors de ce monde intérieur rien n'est concevable et que l'univers entier n'est et ne peut être que ma représentation.

Par suite de ce premier pas, il en fait nécessairement un autre. Il efface d'un coup d'éponge, au moins à titre de réalité, la distinction hiérarchique des plans ontologiques, c'est-à-dire toutes ces distinctions classiques de la substance et de l'accident, de l'individualité et de l'universalité, du mobile et du mouvement, des corps et de l'espace, puisqu'il n'y a plus, pour lui, qu'un seul et unique plan, celui de la conscience. Or, en fait, l'idéaliste ne peut écrire dix lignes sans

se trahir lui-même par son propre langage, sans rétablir implicitement la hiérarchie des réalités qu'il fait profession de nier ; et par là il révèle à tous les yeux l'opposition irréductible qui existe entre sa doctrine et toute science du réel.

Enfin la seule donnée immédiate de conscience, prise intégralement, n'est pas du tout celle de Berkeley, *esse est percipi*, mais bien *esse est percipi meum*. En fait de perceptions, d'idées, je ne connais que les miennes et point du tout un monde de perceptions et d'idées en général. Il s'ensuit que, dans cette voie, tout est frappé au cachet exclusif de mon individualité et que je n'ai plus, en dehors de moi, personne à qui parler ni pour qui écrire des livres. Or, tout idéaliste est professeur de philosophie, apôtre, écrivain.

L'auteur du nouvel idéalisme accepte-t-il, oui ou non, ce caractère égoïste, solipsiste de l'idéalisme? S'il ne l'accepte pas, comment pense-t-il pouvoir s'en affranchir ? La question exigeait sans doute d'être traitée plus à fond.

M. Dunan pense-t-il remédier au caractère essentiellement solipsiste et à l'instabilité notoire du fait de conscience en lui opposant l'idée, l'idée universelle et nécessaire? Mais qui ne voit que ces caractères de l'idée se réfèrent uniquement à des réalités transcendantes au moi individuel et situées en dehors de lui, à des essences immuables ou supposées telles, à une âme spirituelle qui les entendra toujours et dont la seule intelligence des propriétés éternelles du cercle prouve l'immortalité, plus que cela, à une Intelligence souveraine, lieu des vérités éternelles, qui les entend parfaitement, comme dit Bossuet, en qui elles résident d'abord et en qui elles subsisteront toujours, sans défaillance ni éclipse ?

D'ailleurs, l'idée ne porte pas seulement sur des relations idéales comme celles de la géométrie. Elle s'applique à tout un monde de réalités concrètes dont elle poursuit la connaissance à travers les siècles. A côté des mathématiques qui se prêtent en une mesure à une formule idéaliste de la science, il y a le groupe imposant des sciences expérimentales. Or, de ces sciences, l'objet premier est le fait tout pur, le fait brut et contingent, comme l'appelle dédaigneusement M. Dunan, et dans lequel cependant l'intelligence finit par trouver sa part, sans cependant l'absorber, ni le pénétrer jamais entièrement.

C'est ici le domaine de la sensation d'abord, ou faculté de constatation et, seulement ensuite, de l'intelligence et de l'idée. Or, comment l'idéalisme logique de M. Dunan parvient-il à s'adapter à ce monde des faits ? Il nous le dit sans ambages à propos de Sirius et de l'astronomie (pp. 47-52) :

« L'astronomie enseigne que Sirius est un astre énorme situé à « environ 160 trillions de la terre. Nous disons que ce Sirius-là « n'existe pas. Où est-il, en effet? Sur le papier, dans les calculs de « l'astronome, mais qui l'a vu ? Qui se le représente ?... Je pense « Sirius, sa grandeur et sa distance à la Terre, comme je pense « les propriétés du cercle, c'est-à-dire que j'en ai une notion pure- « ment intellectuelle. Une telle notion ne correspond pas à un Sirius « existant, car enfin, dans ce qui existe, il y a autre chose qu'une « idée mathématique pure. » Donc, le Sirius de l'astronomie n'existe pas. « — Mais le calcul le donne. — Non, le calcul donne des nom- « bres, des rapports de grandeur et de direction ; il ne peut pas don- « ner une existence comme telle... »

« Mais si le grand Sirius, celui des astronomes, n'existe pas, où « donc est le Sirius qui existe ? Car il faut bien qu'il en existe un. « Le Sirius qui existe, c'est celui de la représentation, le point qui « brille là-bas à 150 mètres de l'observateur. Cela est étrange et « même extravagant, dirait-on peut-être. Non, cela est rationnel et « nécessaire à admettre. Qu'il faille rejeter la supposition d'une « matière existant en soi en dehors de toute conscience, c'est une « vérité dont la démonstration n'est plus à faire. »

Le moins que nous puissions faire, c'est de constater que M. Dunan attribue tour à tour l'existence et la réalité, tantôt à la sensation, tantôt au concept, tantôt enfin à l'Absolu-idée, pour la leur refuser ensuite ; et, par là, sans doute, il a mis en relief, mieux que personne, l'insuffisance de toute forme possible d'idéalisme.

Pas plus donc que les autres idéalismes, le nouvel idéalisme ne remplacera, ni pour la vie, ni pour la pensée, ni pour l'action, ni pour la connaissance, le vieil et traditionnel Réalisme sur lequel seul, l'humanité, ennemie du rêve, avide de réalité, a toujours assis sa vie.

J. Bulliot.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

A. Gardeil. — *La Certitude probable.* Extrait de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* Une brochure in-8° de 92 pages. Paris, Gabalda 1911.

Voilà un titre qui paraît bien paradoxal à un lecteur du xxe siècle ! Et la forme décidément trop abstraite et quelquefois obscure de l'exposé n'est guère propre à l'allécher au premier abord. Mais de grâce, qu'il ne se laisse pas arrêter par ces difficultés ! A qui aura le courage non seulement de lire, mais de relire ces pages où l'on sent revivre la grande tradition des maîtres logiciens, nous promettons un sérieux profit et un vrai régal intellectuel.

Probable, suivant l'étymologie, s'oppose à *prouvé,* comme *visible* à *vu.* Le *prouvé,* c'est l'évident actuellement vu par l'esprit « dans une lumière irrésistible et inamissible ». Le *probable* est un objet partiellement inaccessible à la connaissance. La vérité prouvée est tout acclimatée dans l'esprit, elle y est chez elle. Le *probable* est aussi une espèce de vérité, mais « il n'est pas dans l'esprit comme chez lui : on sent qu'il peut toujours s'en aller » (p. 8).

La place naturelle de la probabilité se trouve dans le procédé logique de l'invention. Au cours de cette marche progressive vers la vérité pleine, nécessaire et définitive, et en deçà du but, l'esprit n'est plus « en fait de vérité, au zéro primitif ». Il ne la possède pas, mais il s'en approche, et à certains moments s'arrête presque dans un état d'assurance, prélude de l'adhésion ferme : c'est lorsqu'il atteint ce précurseur de la vérité, *son semblable,* le *vraisemblable.* Probable ou vraisemblable — c'est tout un — forme le substitut normal de la vérité non encore conquise.

Les propositions probables sont de trois sortes : 1° Ce sont d'abord des propositions essentiellement contingentes, c'est-à-dire celles qui, ayant pour objet des lois ou des faits contingents de la nature ou de la vie humaine sont incapables d'accéder à la certitude scientifique rigoureuse ; 2° des propositions susceptibles en soi de démonstration nécessaire, mais qui, de fait, ne se présentent que sous la garantie d'arguments contingents ; tels sont ces *semblables du vrai* qui jalonnent le processus d'invention scientifique ; 3° enfin des propositions

dont l'objet est nécessaire et actuellement éclairé d'arguments décisifs dont l'esprit se trouve ne pas saisir toute la force.

Les deux facteurs de la probabilité, les *signes* et les *témoignages*, sont entre eux dans une étroite corrélation, grâce à quoi l'on peut dire que le facteur extrinsèque est préférable en toute occurrence. Il possède sur les signes le triple avantage 1° de dénoncer le probable parvenu à son maximum d'efficacité, 2° d'être le seul uniformément commun à tous les probables, et, 3° approprié à toutes les intelligences.

Le probable ainsi entendu ne saurait coexister avec un probable égal ou un moins probable. Deux propositions qui se présentent comme logiquement égales laissent l'esprit dans le doute ; ni l'une ni l'autre ne possède cette ressemblance ou approximation du vrai, qui s'appelle la probabilité. De même, en face du probable, il ne peut pas y avoir un *moins probable* : si le second énoncé était réellement probable, c'est-à-dire apte à produire efficacement l'approbation, le premier cesserait de jouir de cette aptitude. Ainsi la *probabiliorité*, actuelle ou virtuelle, est la propriété caractéristique de la vraie probabilité.

L'*opération*, c'est-à-dire, « l'acte par lequel l'esprit correspond à l'apparition d'une probabilité dans le champ de la connaissance » (p. 37), est un assentiment, une affirmation positive. Mais c'est un assentiment contingent, qui inclut une possibilité d'erreur. L'intervention de la volonté n'y est pas essentielle et peut faire défaut ; mais elle est normale et ordinaire, car l'adhésion au probable constitue un bien intellectuel qui intéresse et attire la volonté, et d'autre part l'objet de l'opinion appartient souvent à l'ordre des réalités contingentes où se trouvent les biens préférés de la volonté. Aussi bien la crainte de se tromper (*formido errandi*) n'est-elle pas non plus de l'essence de l'opinion : elle est d'ailleurs exclue de cette espèce qu'Aristote et saint Thomas appellent foi ou croyance ferme (*fides communiter dicta*) ; mais on peut la considérer comme une propriété de l'opinion ordinaire : devant le probable, « cette aube de la science de demain », l'homme ne doute pas, mais il ne peut se défendre de quelque crainte : « Si cette possibilité d'erreur qui n'a pu être encore réduite s'étendait tout à coup, comme le point noir s'étend en un ciel d'orage ! » (p. 68).

Parvenu au terme de ces analyses, le R. P. Gardeil se trouve « en possession des éléments nécessaires à la solution du problème de la certitude probable ». Il faut distinguer deux cas : celui de la croyance spéculative ferme (*opinio vehemens, fides*), et celui de l'assentiment commun d'opinion.

Dans le premier cas, la volonté n'intervient pas, et l'opinion n'est fondée que sur des raisons objectives. Ces raisons ne sont pas nécessaires et n'excluent pas une possibilité d'erreur, mais elles sont si fortes que cette possibilité d'erreur apparaît négligeable et que l'esprit adhère fermement et sans crainte (par exemple; Rome existe, — telle mère aime son enfant). Ainsi « se réalise, sur le terrain de la spéculation pure, l'alliance de la probabilité et de la certitude : *Certitudo probabilis* » (p. 73).

Dans le second cas, « l'intelligence est inclinée par le probable à adhérer. Elle n'est cependant pas maîtrisée comme dans le cas précédent... D'où l'apparition de la crainte ou appréhension volontaire en celui qui opine » (p. 74-75). Mais céder à cette crainte et refuser l'assentiment serait « renoncer au bénéfice de la prépondérance de vérité manifestée dans le probable », et lâcher la proie pour l'ombre. Adhérer au contraire sera un acte raisonnable et avantageux au progrès de l'esprit, car l'assentiment au probable est « comme un tremplin d'où l'on peut s'élancer vers le mieux ». Il est donc bon et utile d'adhérer au probable, et la volonté se trouve intéressée à commander un assentiment certain : on aura encore la *Certitude probable*. Mais ici c'est une certitude *pratique*, d'abord parce que dans tous les cas l'esprit est fixé par une action (πρᾶξις) de la volonté, ensuite parce qu'en certains cas elle est ordonnée à satisfaire les fins pratiques de la vie humaine.

Quel est le rapport de cette certitude probable à la certitude morale des modernes ?

La certitude probable du premier cas (opinion véhémente) est une certitude morale, en ce sens qu'elle procède de ce qu'on peut appeler *les mœurs de l'esprit* spéculatif, à savoir la tendance à la vérité absolue.

La certitude probable de l'opinion commune « coïncide avec la certitude morale, au sens de certitude ordinairement vraie » (p. 81). Elle mérite encore l'appellation de certitude morale, en tant qu'elle implique des interventions de la volonté à la poursuite de quelque bien humain.

Nous pensons, comme le R. P. Gardeil, que nos moralistes probabilistes auraient profit à se retremper aux sources de la Logique aristotélicienne et thomiste. Le terme « probable » a changé de signification depuis lors, mais justement cette évolution de la langue n'a-t-elle pas donné lieu à quelques équivoques ? Une analyse plus pénétrante des notions et des faits, à la lumière des principes traditionnels, ne manquerait pas de les dissiper.

J. D.

II. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

A. Castelein, S. J. : *Le surnaturel dans les apparitions et les guérisons de Lourdes.* Un vol. in-8° de 224 pages. Paris-Bruxelles, Beauchesne et Gormaere, 1911. — **Dr A. Gemelli :** *Cio che rispondano gli avversari di Lourdes. Scuola cattolica.* octobre 1911. — **Dr J. Bordreuil :** *Religion et Psychothérapie.* Un vol. in-8° de 160 pages. Toulouse, 1911, Société d'Édition.

Comme on pouvait le prévoir et comme nous l'avons signalé (*Revue de Philosophie,* juillet 1911), le problème des guérisons miraculeuses commence enfin à se poser sur le terrain philosophique. Mais c'est un philosophe des plus éminents, le P. Castelein, S. J., qui fraye la voie où s'annoncent encore quelques productions impatiemment attendues. — Dès le premier chapitre de son ouvrage, le P. Castelein se montre philosophe en discutant « deux questions préalables » : la première est celle de la possibilité du miracle, audacieusement niée par certains penseurs contemporains (Renan, Séailles, Harnack) et pourtant évidemment compatible avec cette « contingence des lois de la nature » qui a fait, d'ailleurs, l'objet de la thèse d'un des plus illustres universitaires de ce temps (le professeur Boutroux) ; la seconde question préalable est celle de notre indépendance en face des faits miraculeux. Le dogme, en effet, ne nous oblige pas à recevoir comme miracles des phénomènes postérieurs à la révélation ; en face d'eux, nous sommes donc libres. Loin d'être plus indépendants que nous, ce sont nos adversaires qui ont, à ce sujet, une opinion préconçue, obligés qu'ils sont (par leurs faux principes) à nier systématiquement toute guérison miraculeuse. Le doute nous est permis ; à eux, non. Dans le chapitre II, le P. Castelein examine historiquement les visions de Bernadette, et retient, de cette merveilleuse histoire, un certain nombre de faits dont l'authenticité est indéniable. et dont le chapitre III constitue l'interprétation. « Jouant à l'incrédule », l'auteur s'efforce d'expliquer par la nature ou par la maladie ces extases et leurs conséquences, ces faits serrés de près, enveloppés de leurs circonstances précédemment démontrées certaines. L'imposture et l'hypocrisie, l'hallucination et la folie, l'autosuggestion, la suggestion d'autrui, sont des hypothèses que tout le monde peut faire et que tout philosophe doit peser ; mais il n'en est aucune qui suffise à coordonner ces faits dûment constatés. Cette discussion n'est pas d'ordre uniquement médical. Aussi

un philosophe était-il particulièrement qualifié pour la conduire. Le P. Castelein s'en acquitte avec une maîtrise, avec un succès qui pourraient inspirer à certains adversaires de Lourdes l'utile désir de refaire, à son école, le travail qu'ils ont si fâcheusement exécuté. Enfin, l'auteur suit la même méthode pour les guérisons. Il en pose l'authenticité (chap. IV) ; il en approfondit l'interprétation (chap. V). — C'était là, dira-t-on peut-être, une besogne moins évidemment philosophique. Il est vrai : mais, pour tout ce qui est médical, l'auteur recourt à des témoignages spéciaux. Et il ne se fait pas faute de revendiquer pour lui les justes conclusions philosophiques de certains problèmes médicaux ; or c'est là une tâche où il a beau jeu, car la cause est liée au fait, la forme à la matière, la philosophie à la médecine comme l'âme au corps ; et l'on s'aperçoit, à l'école du P. Castelein (si l'on ne s'en doutait déjà), que l'étude de malades composés d'une âme et d'un corps ne se dispense pas facilement d'être par moments métaphysique. En outre, certains contradicteurs ne sont pas plus médecins que le P. Castelein, et ils sont moins bons philosophes. Ils pouvaient donc recevoir ici d'utiles avertissements. Le P. Castelein les leur prodigue. On peut seulement se demander si le pamphlet démodé du sinistre Zola méritait une aussi longue critique. — Un superbe épilogue termine ce beau livre, démontrant que « pour conclure au caractère surnaturel des apparitions et des guérisons de Lourdes, il ne faut pas la foi du chrétien, il suffit de la bonne foi du savant ». — En somme, la lecture de cet ouvrage s'impose à quiconque s'intéresse au problème des guérisons de Lourdes, fût-il déjà familiarisé avec la question médicale par les ouvrages du Dr Boissarie, du Dr Vourch et du Dr Gemelli, ou avec la question historique, scientifique et apologétique, par ceux de M. l'abbé Bertrin et de M. Crenon.

Le savant agrégé de Pavie, l'illustre religieux de Milan, le P. Gemelli, discute, dans *La Scuola Cattolica,* les objections adressées par la « libre pensée » à l'authenticité, à l'exégèse médicale et profane, à l'interprétation philosophique du cas désormais historique de Pierre de Rudder. Rien n'est plus utile, à notre avis, que ces monographies quand elles ont pour auteur un médecin : car mieux vaut reconstituer l'observation d'un seul miracle, et fermer autour de lui toutes les issues au rationalisme fuyant, que voler de merveille en merveille avec de frivoles spectateurs, ces derniers demeurant convaincus qu'ils n'ont vu qu'un aspect des choses, et que l'autre justifierait leur scepticisme. Ici, les mailles de la discussion sont

si étroites et si solides qu'il paraît malaisé de trouver une échappatoire. Richesse des documents, nullité des chances d'erreur ou d'escamotage, tout concourt à mettre en lumière un fait qui, s'il est indiscutable, est indiscutablement surnaturel : la guérison instantanée d'une fracture compliquée des deux os de la jambe. Le Dr Gemelli n'a pas oublié qu'il fut professeur de médecine ; mais il n'abdique pas ses droits à la philosophie, patiemment conquis sous la robe de saint François. Il commence par une leçon de critériologie à l'adresse de ceux qui exigent, comme l'a dit finement M. Boissarie, qu'on soit tailleur pour voir qu'un habit a des trous. Il repousse également le préjugé, le « preconcetto » de ceux qui voudraient que les médecins de P. de Rudder eussent été illustres. Puis il passe en revue tous les témoignages, et soutient qu'il était en droit de leur attribuer la valeur que son livre (*la Lotta contro Lourdes*) leur donne. Chemin faisant, il raille subtilement ses contradicteurs : « Je recommande, dit-il, la commodité de leur méthode aux historiens qui n'auront plus beaucoup à se fatiguer. » Cette méthode consiste à choisir certains documents et à éliminer les autres, et notamment tous les témoignages indirects

Pour affirmer que j'ai pansé une plaie, ces critériologistes d'un nouveau genre ne se contenteraient pas du témoignage de n'importe qui, mais seulement du témoignage d'un chirurgien. Quinte-Curce n'étant pas général et Suétone n'étant pas empereur, on voit d'ici que rien ne nous prouve l'authenticité de la bataille du Granique ou l'existence de Vespasien. Le dilemme dans lequel le P. Gemelli enferme son contradicteur est particulièrement impitoyable : « De « deux choses l'une : ou le Dr Baruffaldi connaissait les documents « fournis par moi, prouvant que le Dr Hœstenberghe (médecin de « P. de Rudder) a constaté l'existence de la pseudarthrose deux ou « trois semaines avant la guérison, et alors il a menti ; ou il ne les « connaissait pas, et alors c'est un ignorant, d'autant plus méprisable « qu'il est plus méprisant pour les autres médecins, se proclamant « un grand homme alors qu'il juge les Drs Hœstenberghe et Affe- « näer. » Nous ne saurions ici ni prendre à notre compte les reproches que le P. Gemelli adresse à son contradicteur (inconnu de nous dans cette circonstance), ni défendre le Dr Baruffaldi qui doit y suffire tout seul. Mais nous ne saurions contester non plus la valeur de la dialectique du P. Gemelli, ni la portée philosophique d'un problème en apparence uniquement médical.

Il y a longtemps que nous souhaitions connaître l'opinion des protestants sur les guérisons miraculeuses. La thèse médicale de M. le

pasteur Bordreuil nous satisfait doublement par les titres de son auteur, mais nous déçoit quelque peu par son contenu.

Passons sur les deux premiers chapitres : on s'y efforce de prouver que la médecine doit être spiritualiste pour être efficace et complète, le malade étant composé d'un corps et d'une âme. A quoi nous ne pouvons qu'applaudir, estimant, comme le docteur Bordreuil, que nous ne sommes pas vétérinaires. Mais, par une gradation insensible, M. Bordreuil passe du spiritualisme à la religion et assigne à celle-ci le même but qu'à la « psychothérapie supérieure » (page 16), — ce qui est déjà contestable ; puis, considérant que la foi dans la guérison peut être religieuse, et procure infailliblement à l'âme une joie favorable au corps, il insinue que la psychothérapie doit être religieuse pour être complète (pp. 32-33). On voit poindre ici le germe d'un sérieux malentendu entre la pensée de M. Bordreuil et la nôtre. Nous ne saurions admettre l'existence ni d'une psychothérapie religieuse, ni d'une religion psychothérapique : la psychothérapie, comme tous les facteurs de guérison, est inconstante, insuffisante, imparfaite, tandis qu'il doit exister des effets constants, suffisants et parfaits de la vraie religion ; mais ces effets n'ont pas le même domaine : la psychothérapie a son but, la religion a le sien. On peut dire que la foi procure indirectement un avantage même physique sur le scepticisme et l'athéisme, grâce aux bienfaits que retire le corps de la pratique des vertus inculquées au nom de la foi ; mais ce n'est là nullement prouver que la religion contribue à guérir des maux indirectement provoqués par l'irréligion ; c'est encore moins garantir qu'elle suffise à les faire éviter ; ce n'est même pas supprimer la coexistence d'une certaine hygiène physique, dans certains cas d'ailleurs scandaleux, avec l'inconduite et l'immoralité. La religion n'est pas plus essentiellement curatrice que l'irréligion n'est infailliblement pathogène. C'est jouer sur les mots que d'associer psychothérapie et religion à la faveur et au nom de l'hygiène morale. Cette hygiène morale, constituée par une saine et craintive confiance en Dieu (pp. 39 et suiv.), n'entraîne aucune garantie rigoureuse pour un bienfait corporel positif.

C'est donc brouiller étrangement deux notions bien claires que d'insinuer d'après la conversion de Nicodème (*ap. Joannem*, III, 3, cité par Bordreuil, p. 51) que la foi renouvelle l'homme. Elle ne renouvelle pas ses organes, ni même ses fonctions corporelles. La foi dont parle M. Bordreuil, et qui met le corps sain ou malade dans les meilleures dispositions pour maintenir ou pour recouvrer la santé, n'est donc pas la foi religieuse fondée sur l'autorité de Jésus-Christ, et dont la notion catholique ne doit pas avoir été « réformée » par les

écoles protestantes au point de devenir un pur sentiment subjectif, une simple disposition confiante. Ce n'est donc pas la foi qu'on a en vue quand on ne donne de ce sentiment, en guise d'argument, que l'expérience de ceux qui l'ont éprouvé (p. 54) : pour M. Bordreuil comme pour nous, en effet, à ce qu'il nous semble du moins, la foi de Nicodème est un sentiment d'ailleurs incommunicable d'homme à homme, mais raisonnable, plausible, assis sur des témoignages objectifs d'une rare autorité, définissable enfin et reconnaissable. « Les sciences biologiques constatent la vie, elles ne l'expliquent pas (p. 55) » : fort bien, mais elles la décrivent et la discernent. De même la foi n'est pas si mystérieuse qu'il n'en existe aucun symptôme universel. Au contraire, la foi de M. Bordreuil est un sentiment défini par son sujet, et connu de ceux-là seuls qui l'éprouvent. C'est la foi de Chantecler en son cocorico, ou au cocorico d'autrui. Proposer comme objet à ce sentiment tout humain l'adorable Personne du Verbe incarné, c'est forger simplement une ambiguïté. C'est rendre apparemment divin et religieux par son objet un sentiment qui reste humain et corporel par son essence et même par son but, puisqu'il ne tend qu'à la réparation de l'organisme. D'ailleurs, M. Bordreuil ne nous invite à considérer dans le Christ que sa nature humaine et les ressources normales de cette nature. Cela résulte implicitement du caractère constant de ces naturelles ressources et des hypothèses de persuasion, de suggestion, de magnétisme émises par Flournoy, et entre lesquelles M. Bordreuil nous invite à opter (p. 105) pour expliquer le pouvoir du Christ. Lui-même, il nous dépeint clairement ce pouvoir comme une « énergie psychique » qu'il n'est « pas irrationnel » de « supposer chez un homme (*sic*) » (p. 99).

Si toute religion peut disposer d'un pareil pouvoir, si la religion chrétienne est seulement informée (p. 96) qu'elle « ne fait pas exception à cette règle » et qu'elle relate (ô la privilégiée !) comme « toutes » les autres, « des faits nombreux de guérisons surnaturelles », la religion n'agit que comme motif de suggestion naturel, subjectif, « spécifique » (p. 110) ; et le pouvoir, même « surnaturel », du Christ est ici purement humain, puisque l'on compare, pour le genre des influences qu'ils subissent, le soldat de Napoléon, le philosophe stoïcien et le disciple de Jésus-Christ (p. 74).

Bref, les guérisons produites par la « foi » de M. Bordreuil sont peut-être providentielles, mais elles ne sont pas miraculeuses. Le mécanisme en est spécifiquement efficace, comme toutes les forces de la nature, et le deviendrait constamment, comme elles, à la seule condition d'être mieux connu et plus maniable, mais il n'est pas miraculeux, même aujourd'hui qu'il est inconstant.

De même qu'il est difficile de pénétrer au premier étage d'un édifice dont on n'a pas découvert l'escalier, de même M. Bordreuil a quelque peine à définir et même à comprendre le concept de guérison miraculeuse, n'ayant point commencé par décrire comme divine la puissance même habituelle du Christ. Il l'avoue implicitement, confondant jusque dans ses conclusions le « surnaturel » avec le mystère purement scientifique de la suggestion (p. 145), écrivant ailleurs qu'il « sera ...peut-être possible un jour de comprendre ce que nous appelons encore » surnaturel ou miraculeux (p. 102). Donc cela n'est pas possible aujourd'hui, apparemment. Je serais curieux de savoir si M. Bordreuil ignore la notion de cause seconde ou s'il la juge critiquable ; dans les deux cas, ses raisons m'intéresseraient vivement. Mais, si par aventure il l'admet, je me demande pourquoi il ne l'utilise pas. Ce serait le moyen le plus court d'apporter un principe de discernement entre les guérisons naturelles et les guérisons miraculeuses. Il faudrait encore admettre, il est vrai, que la cause première et divine peut se passer des causes secondes, mais cela ne pourrait qu'être agréable et facile à un philosophe qui se défie actuellement des guérisons miraculeuses parce qu'il croit qu'elles visent au psychisme inférieur (p. 111). En effet, la mise en jeu du psychisme inférieur est une cause seconde, qui dispose d'un mécanisme naturel ; la cause première, qui s'en passe, offre à M. Bordreuil un sûr refuge contre les sournoises compromissions du psychisme inférieur. C'est donc une notion tentante.

Ajoutons qu'elle est accessible au simple bon sens, puisque les guérisons miraculeuses ont précisément pour but d'inspirer même aux plus humbles témoins de leurs effets le sentiment que leur auteur agit comme cause première, c'est-à-dire comme Dieu.

Or, cette remarque échappée aux admirateurs les plus frustes du Christ, et qui paraît être voulue du divin Thaumaturge, ne saurait être malaisée à M. Bordreuil, puisqu'elle se concilie avec son opinion : « Jamais le Christ n'a guéri un malade dans le simple but de lui rendre la santé (p. 104). » Eh non, sans doute, mais s'Il est allé, cependant, plus loin que « la régénération de l'âme », s'Il a opéré sur le corps, n'était-ce pas pour fournir aux spectateurs de ses actes une preuve évidente de sa divinité ? Et n'est-ce pas là la « fin » du miracle ?

Nous sommes loin sans doute ici de l'ascendant purement humain d'un génie supérieur. Mais c'est que Dieu seul peut produire des effets en suppléant aux causes. Et c'est là une notion dont la clarté pourra paraître suffisante à M. Bordreuil pour discerner les guérisons miraculeuses des guérisons naturelles et providentielles, dans les-

quelles le délai des causes secondes n'est pas abrégé. J'ose donc le renvoyer respectueusement au livre IV du *Traité de la canonisation des serviteurs de Dieu,* de Benoît XIV (pars prior, cap. I-XX). La doctrine des guérisons miraculeuses s'y trouve très brillamment exposée. La lecture des théologiens protestants ne paraît pas avoir procuré à M. Bordreuil une pareille clarté, et son ignorance des auteurs catholiques m'excusera de lui citer le nom du plus illustre en ces matières, en attendant qu'il s'occupe des autres.

Cette lecture convaincra M. Bordreuil que la doctrine catholique des guérisons miraculeuses tient en peu de mots : Dieu en est la seule cause et la fin essentielle. Cette doctrine, simple et mieux connue, peut rassurer M. Bordreuil sur l'inquiétude et le trouble que paraissent lui causer les croyances de certains témoins catholiques des guérisons de Lourdes (pp. 106-107). Sur ce point, sa pensée ne nous étonne pas précisément, elle nous échappe. M. Bordreuil confesse qu'il y a eu et qu'il y a encore, à Lourdes, des guérisons surnaturelles, ce qui ne saurait l'engager à grand'chose, puisque ce terme est, pour lui, vide de sens, comme nous l'avons vu. Il s'empresse, d'ailleurs, d'ajouter qu'il conteste le « fait » qu'il vient d'affirmer. D'une part, il n'a pas été témoin lui-même; d'autre part, « il faudrait pouvoir appuyer quelques observations sur un diagnostic certain et sur des guérisons de troubles, de lésions organiques bien constatés ». Or, aucune guérison de ce genre n'est parvenue à sa connaissance, ce qui peut paraître étonnant, certains cas étant récents, indiscutés et illustres; mais il faut savoir que M. Bordreuil récuse la compétence de ceux « dont les opinions philosophiques ou religieuses » risquent « d'influencer leur jugement ». Or, leur jugement n'est pas en cause. Leur témoignage seul importe. M. Bordreuil croit-il, oui ou non, invalide et nul le témoignage d'un médecin catholique, qui constate la consolidation d'une fracture ou l'occlusion soudaine d'une ou de plusieurs fistules? Suis-je de droit halluciné ou fourbe en ces matières si je crois à l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge et à l'Infaillibilité du Pape? Toute la question est là. M. Bordreuil s'inquiète donc inutilement du jugement des témoins : ont-ils vu, et bien vu? Cela doit suffire. D'ailleurs, il peut être assuré que les catholiques ne sont pas seuls à considérer comme indiscutables certains faits de Lourdes. M. Grillière (*Revue* du 1er septembre 1911), tout en s'efforçant d'y voir l'effet naturel d'une cause seconde, voit, dans la rapidité de ces guérisons, la « caractéristique » de Lourdes : ce qui implique du moins l'aveu de l'existence de certains faits.

La question de Lourdes n'est donc même pas entamée par M. Bor-

dreuil. Et les faits de Lourdes auraient de sérieuses chances d'impressionner sa sagacité, s'il les étudiait avec une notion tant soit peu précise des guérisons miraculeuses : mais M. Bordreuil conviendra qu'il faut, pour reconnaître un miracle, savoir d'abord ce qu'on entend par là.

Toujours est-il que, s'il méconnaît l'existence de certains faits miraculeux et contemporains destinés à signaler aux hommes de bonne foi la divinité du Christ et la maternité de Marie, M. Bordreuil nous apporte en revanche, sur les guérisons miraculeuses opérées chez des protestants, des documents précieux en ce sens qu'ils sont nuls. Nous savions déjà que, si Dieu embrasse tous les hommes dans les intentions de son amour, s'Il peut évidemment favoriser de bienfaits miraculeux même des hérétiques et des schismatiques (S. Thomas, IIª 2ᵃᵉ, quæst. CLXXVIII. — Albert le Grand, *Summa Theol.* IIª p., tr. VIII, quæst. XXXII. — Benoît XIV, *op. cit.*, *lib.* IV, *pars* I *cap.* III, § 18 ; Dom Lataste, *Lettres théologiques,* III, p. 35), Il ne glorifie jamais l'hérésie ni le schisme eux-mêmes. Et nous l'avons constaté *a posteriori* par le temoignage d'un jeune protestant guéri à Lourdes, mais en même temps converti au catholicisme ainsi que son père, le pasteur Boothman (*Journal de la Grotte,* n° du 4 février 1912) : un tel exemple est topique et montre assez que l'amour de Dieu pour les protestants ne s'étend pas au protestantisme. Tout nous en convainc, disons-nous, mais n'importe : l'insuccès des thaumaturges protestants signalé par un pasteur qui est en même temps docteur en médecine (Bordreuil, p. 128), l'inflexible délai des guérisons organiques dans les cas cités par lui (pp. 135-137), donnent lieu à des constatations d'une incomparable portée. La thèse de M. Bordreuil nous a vivement intéressé.

Dʳ Robert VAN DER ELST.

III. — CRIMINOLOGIE

Henri Urtin : *L'action criminelle*, étude de philosophie pratique. Un vol. in-8° de 268 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* — *Le fondement de la responsabilité penale.* Essai de philosophie appliquée. Un vol. in-8° de 108 pages. Paris, ALCAN, 1911.

L'auteur s'inspire des méthodes et, souvent, des idées de M. Durkheim.

Dans l'*Action criminelle,* le plus important des deux volumes (268 pages), l'auteur veut substituer à l'analyse de l'Homme criminel,

préconisée par Lombroso et son école, l'analyse de l'Action criminelle.

Le Crime, c'est l'acte puni : vue à un moment déterminé du temps et sur un point précis de l'espace, car les variations sont grandes suivant les temps et suivant les lieux, l'action criminelle est la résistance à une loi établie. Cette loi est une synthèse des idées du moment. Elle tient le milieu entre un passé aboli dont s'inspirent encore les criminels inférieurs, et l'avenir que préparent les criminels supérieurs.

Le Crime étant un conflit entre l'individu et la société, il faut en chercher les causes et les remèdes dans leurs rapports réciproques. Le remède consisterait donc dans le développement des associations finalistes qui disciplinent les individus et les poussent à se conformer à la loi, d'autant que, mise en présence de tendances nettement coordonnées, la société les accueille plus volontiers et se modifie en conséquence.

Le progrès résultera donc des rapprochements et des conciliations qui diminueront les causes et le nombre des conflits.

Cet exposé contient, à côté d'observations judicieuses, des considérations philosophiques souvent obscures ; il paraît difficile de raisonner de la morale et du droit en les isolant de toutes bases rationnelles et de toutes fins.

L'autre volume, plus court (108 pages), s'inspire des mêmes idées ; mais cette fois, entrant dans le domaine pratique, l'auteur conseille l'emploi de la méthode objective dans la solution du problème de la responsabilité pénale.

« La peine, dit-il, doit être la conséquence fatale de certains actes déterminés. »

Après tant de tentatives faites pour baser la peine sur des considérations subjectives tirées soit de l'état dangereux, soit de l'état physiologique du délinquant, il est intéressant de noter un plaidoyer en faveur des considérations objectives.

Tout cela n'est pas pour déplaire à ceux qui, comme nous, croient que la répression soulève un problème complexe de justice et de défense sociale, et que le législateur et le juge doivent s'efforcer de le résoudre en tenant compte, autant que possible, de tous ses éléments.

E. V.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. de Wulf. — *Histoire de la philosophie médiévale.* 4e Edition revue et mise à jour. Un vol. in-8° de VIII-624 pages. Louvain, INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE, 1912.

Le plan général de cet ouvrage reste le même dans la 4e édition que dans les précédentes. L'auteur le définit ainsi dans la nouvelle préface : « Établir dans des cadres historiques les systèmes philosophiques du moyen âge et montrer leur filiation doctrinale. »

Cependant, la présente édition comporte un assez grand nombre d'innovations, dont quelques-unes méritent d'être signalées.

Pour s'épargner l'accusation de concevoir toute la philosophie médiévale en fonction du thomisme, M. de Wulf a détaché l'exposé des théories communes à tous les scolastiques de celui du système thomiste.

Les aperçus généraux sur la philosophie scolastique et ses relations avec la théologie jusqu'au XIIe siècle ont été remaniés et enrichis, ainsi que l'étude de la période de décadence.

Enfin, dans l'histoire du XIIIe siècle, un bon nombre de documents ont été ajoutés, notamment sur le groupe des néo-platoniciens, sur les logiciens et les grammairiens spéculatifs.

La *Revue de Philosophie* reviendra prochainement sur cet important ouvrage.

M. S.

Luigi Ambrosi : *Ermanno Lotze e la sua Filosofia.* Parte Prima, un vol. in 12 de XCVI-344 pages. Milano — Roma — Napoli, Soc. DANTE ALIGHIERI, 1912.

Le livre de M. L. Ambrosi est un exposé clair, précis et fidèle de la *Logik* d'Hermann Lotze. Ce commentaire détaillé est l'œuvre d'un disciple pour qui l'idéalisme du penseur de Göttingen dépasse de beaucoup les doctrines contemporaines à la mode : pragmatisme, philosophie de l'action, théorie des valeurs. La doctrine de Lotze est en effet tout d'abord une philosophie du réel. S'appuyant sur les résultats de la critique kantienne, s'inspirant des méthodes des sciences naturelles, Lotze trouve la source de toute connaissance dans les faits psychiques concrets vécus, non dans les abstractions artificielles des hégéliens. La science, dans ses procédés analytiques, s'arrête devant un réel, un donné qu'elle n'a pas à créer,

mais qu'elle doit comprendre, pour en dégager la signification et la valeur. Le mécanisme est indéniable, mais il est subordonné ; il a sa raison d'être dans la manifestation et le développement de la vie spirituelle et dans la réalisation des fins que cette vie implique. La conception mécanique de la nature aboutit à une multiplicité d'éléments en relation, liés entre eux par la réciprocité de leur action. La connaissance n'est qu'un cas particulier de la *Wechselwirkung* universelle; toutes nos représentations du monde externe sont déterminées par l'action réciproque qui se produit entre nous et les autres êtres. La finalité d'ailleurs se superpose au mécanisme et l'explique; c'est dans ce qui doit être qu'il faut chercher la raison de ce qui est. Les éléments divers auxquels la science de la nature aboutit ne peuvent être conçus comme absolument indépendants. L'analyse des notions d'action réciproque et de causalité conduit Lotze à rejeter la causalité transitive et à adopter la causalité immanente, exigée par la loi de l'action réciproque. Il faut donc poser un Etre infini qui embrasse tous les éléments individuels ; ces éléments ne sont que des états ou des moments de ce principe absolu. Lotze détermine cet Être comme une personnalité consciente, l'unité et la réalité véritables ne se trouvant que dans la conscience. La conscience personnelle est l'essence intime de l'univers. Nous passons ainsi du mécanisme à une téléologie esthétique et morale. Notre conception du monde ne doit pas seulement satisfaire notre intelligence ; il faut qu'elle réponde à toutes les aspirations de notre esprit, aux besoins de notre cœur. Le règne des causes n'est pas en opposition avec le règne des fins; Lotze réconcilie le mécanisme et la téléologie, le réalisme herbartien et l'idéalisme romantique.

Ce premier volume contient une introduction générale où M. Ambrosi étudie successivement la biographie de Lotze, les caractères généraux de sa philosophie et son influence en Allemagne, en Angleterre, etc... Cette introduction est suivie d'une bonne bibliographie. Enfin l'auteur, suivant pas à pas la première partie du *Système de Philosophie,* expose et commente la logique pure, la logique appliquée et la théorie de la connaissance de Lotze. La seconde partie de cet imposant travail sera consacrée à la *Métaphysique.* Nous aurons alors l'occasion de revenir sur l'ensemble du système dont M. Ambrosi s'est fait le fidèle commentateur et le chaleureux interprète.

B.

James Creed Meredith : *Kant's critique of Æsthetic judgment — with introductory Essays.* Un vol. in-12 de CLXX-333 pages. Oxford, THE CLARENDON PRESS, 1911.

Ce volume comprend la traduction de la première partie de la *Kritik der Urteilskraft*, consacrée au jugement esthétique. La version de l'auteur est précédée de sept essais où M. J. C. Meredith étudie les principaux problèmes soulevés par l'esthétique kantienne. D'abondantes notes permettent de comparer les idées de Kant avec celles de nombreux esthéticiens anglais, dont quelques-uns, nous semble-t-il, sont assez peu connus en France, — Hume, Hutcheson, Alison, Burke, Home, etc...

M. Meredith s'élève contre l'interprétation souvent donnée en Angleterre, de la *Critique du Jugement*. Pour les critiques hégéliens (v. g. Ed. Caird) la troisième critique est essentiellement une préparation, une « amorce » de l'idéalisme post-kantien. Le résultat de la critique kantienne est de diriger la philosophie vers une unité systématique qu'il lui est impossible d'atteindre si elle conserve les principes de la théorie de la connaissance, tels que Kant les a posés en 1781. En voyant dans l'*Urteilskraft* une simple transition du kantisme à l'hégélianisme, les critiques anglais ont tenu trop peu de compte des restrictions que Kant apporte à l'emploi du concept de cette unité systématique ; la conciliation de la nature et de la liberté, l' « Unité suprasensible » de Kant n'est pas l'idée absolue de l'hégélianisme. L'idée absolue, l'unité systématique est hors du domaine de notre intelligence, bien qu'on puisse l'utiliser comme une « pure idée » pour construire, du point de vue téléologique, une synthèse subjective du monde nouménal et du monde phénoménal, de la nature et de la liberté.

Un des Essais de M. Meredith est consacré à un intéressant problème historique. En 1787, Kant écrit à Reinhold qu'il travaille à une *Critique du Goût*. Cet ouvrage ne fut pas publié, l'*Urteilskraft* est-elle simplement la *Critique du Goût*, légèrement modifiée? L'Analytique du Beau et quelques sections de la Dialectique peuvent, — si l'on s'appuie sur la correspondance et l'examen interne des œuvres, — différer de la première rédaction. Kant n'a pas écrit son livre d'une façon continue et régulière. On doit supposer que l'Analytique du Beau n'a été conçue par Kant qu'après avoir écrit le § 59, peut-être même après avoir rédigé l'ouvrage tout entier.

D.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Février 1912. — J. Durantel : *La notion de la création dans saint Thomas* (449-495). — Saint Thomas, influencé sur ce point par Platon, Plotin, Denys, saint Augustin autant ou même plus que par Aristote, offre dans sa doctrine de la création, non seulement une explication de l'origine des choses, mais encore un essai de solution du problème de la conciliation de l'un et du multiple. Les choses existent en Dieu de toute éternité en tant qu'Il les pense; ces idées éternelles, prototypes du réel et du possible finis, sont identiques à l'essence divine. La procession du Verbe et de l'Esprit au sein de la vie divine est le type de la procession des créatures : mais tandis que le Verbe et l'Esprit procèdent nécessairement par nature, les créatures procèdent par la libre volonté et l'amour de Dieu ; tandis que la procession des personnes est immanente, celle des créatures est un mouvement qui a son terme en dehors de Dieu, irradiation, émanation, exode, ruissellement de vie, transmission de vie, transmission d'être. L'œuvre créatrice, en se développant, suit un ordre de perfection décroissante de l'ange à l'homme, aux animaux, à la matière brute, à mesure que les êtres sont plus éloignés de leur source divine ; leur nombre, plus probablement, se multiplie en raison inverse de leur perfection. Ainsi il y a un ordre et une hiérarchie dans la variété de la création. On peut la définir « l'acte de volonté par lequel la perfection suréminente, l'être supersubstantiel, après avoir en elle-même, images parfaites d'elle-même, engendré le Fils et produit l'Esprit, s'est reproduite — en dehors de cette perfection souveraine — en une perfection réduite et inadéquate, qui est l'être créé. » L'être créé n'est donc qu'un être diminué, dégradé, limité, sans identité avec Dieu, incapable de subsister par lui-même ; il a cependant avec Dieu ceci de commun d'être de l'être, d'être quelque perfection, et il y a analogie entre l'Infini et le fini. Grâce à ce fonds commun, chaque être sorti de Dieu peut retourner à Dieu dans une mesure qui varie avec son degré de ressemblance avec Dieu. Le monde lui-même, dans son ensemble, doit revenir à Dieu et se fixer dans son plus grand bien en

restant distinct de Dieu. Mais « parce qu'il a singulièrement réduit l'élément divin des âmes... saint Thomas ne peut ramener à Dieu toute la création ». Ainsi la solution du problème de l'un et du multiple n'est qu'une solution approchante; le multiple reste irréductible à l'un depuis la création. — R. Macaigne : *L'Eglise et l'Etat* (496-515). — J. Guéville : *L'idéalisme cartésien d'après M. Hamelin* (516-523). — Descartes n'élimine pas entièrement la réalité de la chose matérielle, mais il est vrai de dire qu'il est idéaliste. En tout cas, il retrouve le réel dans la conscience et dans la liberté, dans la pensée et dans l'action.

Etudes. — 20 Février 1912. — J. de Tonquédec : *M. Bergson est-il moniste?* (506-516). — L'auteur rappelle un premier travail dans lequel il avait interprété l'*Evolution créatrice* comme une sorte de monisme. Il propose maintenant, en utilisant d'autres textes, une interprétation un peu différente suivant laquelle « 1° la pensée de M. Bergson s'avance dans une direction où elle doit rencontrer la Cause première, car c'est bien en remontant le courant de la vie que l'on trouve Celui à qui l'Ecriture dit : *apud te est fons vitæ;* 2° d'après l'auteur de l'*Evolution créatrice,* la source de la vie est certainement distincte du monde actuel et de tout ce qui lui ressemble dans le passé de l'évolution ; 3° mais il y a des distinctions de plus d'une sorte, et M. Bergson ne nous a pas dit celle qu'il adopte. On ne peut deviner, en le lisant, si Dieu est le nom donné à une réalité qui *deviendra* le monde ou si le mot désigne quelque chose ou quelqu'un de plus reculé dans l'au-delà. » L'auteur cite en terminant deux lettres où M. Bergson précise ses conclusions actuelles, exclusives selon lui du monisme et du panthéisme en général, mais encore silencieuses sur la nature de ce *quelque chose* qui a toujours existé, et pouvant être complétées par des travaux ultérieurs sur les problèmes moraux suivant la même méthode.

5 Mars. — P Gény : *L'argumentation scolastique. Sa valeur pédagogique* (623-643). — On accuse l'argumentation scolastique d'être un exercice pénible, ennuyeux, inutile. Il faut concéder seulement qu'elle ne doit pas être l'unique exercice de formation, qu'elle ne peut pas s'appliquer en toutes matières, qu'il ne faut pas y exagérer le formalisme au point de la rendre inaccessible aux talents modestes. Mais si elle ne produit maintenant que peu de fruit chez les élèves, c'est surtout que les professeurs sont eux-mêmes peu aptes à la faire valoir. L'élève qui, par des exercices gradués, arrive à posséder la technique de l'argumentation, peut en retirer des fruits excellents : que de systèmes ainsi traduits en langage syllogistique se révèlent

fragiles et creux ! — Cette transposition lui sert aussi à pénétrer dans la pensée de son maître ! — Enfin la dispute scolastique fait acquérir l'aptitude à distinguer promptement et sûrement la vérité de l'erreur. D'ailleurs, l'histoire montre assez les tristes résultats de l'abandon de cette méthode.

Revue philosophique. — Décembre 1911. — G. Dumas : *La contagion des manies et des mélancolies* (561-583). — C'est par une erreur de diagnostic, due probablement à des faits de confusion mentale et d'hystérie, que l'on a parlé de manies et de mélancolie, issues de la contagion. Pour les manies et les mélancolies véritables, la contagion n'est pas plus acceptable que pour la confusion mentale. Seuls, les délires hystériques et les délires transitoires liés à des états oniriques ou à des idées fixes ont pu relever de la contagion mentale, par imitation ou autosuggestion. — L. Dauriac : *Positivisme, criticisme et pragmatisme* (584-605). — Comte fut pragmatiste ; il ne fut point *un* pragmatiste, attendu que ce qu'il fut, il ne le fut point exclusivement. Quant au « criticisme », c'est le nom que Renouvier a revendiqué pour sa doctrine. Or, il faut remarquer que Renouvier montra une indifférence progressivement croissante à l'égard du problème de la Représentation et de ses Éléments. Et il révéla ainsi de plus en plus des tendances pragmatistes. — L. Dugas : *L'introspection* (606-626). — Toute vérité psychologique ne peut m'arriver que par ma conscience. L'introspection est donc la méthode fondamentale et originale de la psychologie, et ne mérite aucune des accusations que l'on a portées contre elle.

Janvier 1912. — (Voir *Revue de philosophie*, 1er février 1912, pp. 207-208.)

Février. — F. Paulhan : *La substitution psychique* (113-139). — Dire un mot pour un autre, voilà un exemple de substitution psychique, qui est un procédé très général dans la vie de l'esprit. Ce procédé comporte trois phases : 1° suppression d'un fait psychique et désorganisation du système auquel il appartenait : 2° remplacement du fait manquant ; 3° changements corrélatifs que la substitution entraîne. — J. M. Lahy : *De la valeur pratique d'une morale fondée sur la science* (140-166). — M. H. Poincaré n'a pas libéré son esprit d'un dernier résidu de foi, et établit une cloison étanche entre la science et la morale. En réalité, l'idéal d'action qui vient de la science n'est pas vain et dépasse singulièrement celui des âges antérieurs. — V. Basch : *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine* (2e et dernier article) (167-190). — Esthétique de Lipps et de Volkelt, ou esthétique d'en bas, mais qui vise à élever, sur

l'observation et l'expérimentation *intérieure*, une esthétique d'en haut. Esthétique de Semper, Grosse, Wundt, Schmarsow, qui tend à constituer une esthétique génétique, comparée, ethnologique et *sociologique*.

Mars. — G. Richard : *La Sociologie juridique et la défense du droit subjectif* (225-247). — La négation du droit subjectif ne peut être considérée comme un point acquis à la philosophie du droit, car la norme juridique, loin de contredire nécessairement le droit personnel, le postule pour se réaliser. Elle ne se réalise pas automatiquement et en pleine indépendance des volontés qui la mettent en œuvre. — Th. Ribot : *Le rôle latent des images motrices* (248-268). — L'activité motrice pénètre notre vie psychique et en est la portion solide. Et peut-être pourrait on attribuer aux rapports des représentations motrices entre elles le rôle le plus important dans l'activité inconsciente de l'esprit. — F. Paulhan : *La substitution psychique* (fin) (269-289). — La vie de l'esprit apparaît comme un tourbillon de substitutions très diverses. La substitution se ramène à l'association systématique et à l'inhibition ; on y retrouve l'activité indépendante des éléments de l'esprit et, aussi, l'influence des synthèses progressives.

Razon y Fe. — Mars 1912. — E. Ugarte de Ercilla : *Hacia las cumbres de la Metafisica.* — Quoi qu'en aient dit les positivistes, la métaphysique est une science naturelle à l'esprit humain, le résultat de l'évolution même de la pensée humaine. — Celle-ci, en effet, procède naturellement par abstraction, elle ne peut se contenter de l'observation superficielle des phénomènes, mais a besoin de connaître leurs causes, et ainsi, d'abstraction en abstraction, de cause en cause, elle s'élève jusqu'aux sommets de la métaphysique. — Il est impossible, même et surtout aux sciences naturelles, de s'arrêter à mi-chemin, à la nébuleuse primitive, par exemple, ou à la simple constatation des phénomènes et de ne pas se poser le problème de la première cause ou de la substance, de même qu'il est impossible à la psychologie de ne pas aboutir au *moi* personnel. — A plus forte raison, l'étude du système général de l'univers nous oblige-t-elle à nous demander d'où provient l'ordre admirable qui le constitue. — En un mot, toutes les sciences sont autant de chemins qui aboutissent aux cimes élevées de la métaphysique. — J. M. Ibero. — *Fundamentos sicológicos de las afasias.* — Cet article est la continuation de l'étude commencée dans les numéros de Janvier et de Février. — L'auteur expose les différents états qui constituent le processus de l'aphasie mentale. — Puis il montre que seule la philosophie chré-

tienne, en s'appuyant sur les théories d'Aristote et des scolastiques, est capable de concilier la spiritualité de l'entendement humain avec sa dépendance extrinsèque de l'imagination et, par elle, de l'organisme cérébral.

La Cultura filosofica. — 31 Aout 1911. — A. Aliotta : *Le problème de l'infini* (309-350). — La notion d'infini mathématique est indispensable à la géométrie. Si l'on a réussi en partie à l'exclure du calcul infinitésimal, elle n'en demeure pas moins dans l'esprit des mathématiciens, comme seule capable de fonder l'ampleur illimitée et la fécondité de leurs opérations. Les travaux de Cantor, Veronese, Couturat, Vivanti, Vecchietti, Enriquès, Cohen, Natorp, montrent à l'évidence qu'elle n'a pas cessé de préoccuper les penseurs. — G. Zuccante : *Isocrate et Platon, à propos d'un jugement de Phèdre* (351-366). — Il s'agit de *Phèdre*, G. C., 278 E-279 B. L'auteur examine si la prédiction mise par Platon dans la bouche de Socrate, à savoir qu'Isocrate surpassera tous les autres orateurs, s'est réalisée ; et quel est le sens de ces propos dans la pensée de Platon. — A. Levi : *Le transcendantalisme logique* (367-398). — Les principaux représentants du transcendantalisme logique sont A. Spir, W. Windelband, H. Rickert ; mais ils en fournissent des expressions différentes. S'ils accordent à l'*a priori* logique une valeur qui dépasse l'expérience, ils n'expliquent pas de la même manière en quoi consiste cette valeur.

28 Décembre. — *L'œuvre de* Felice Tocco : Ce numéro est presque entièrement consacré à la mémoire du philosophe défunt. F. Masci apprécie les *Études Kantiennes* (409-432). F. Tocco s'est proposé un double but : exposer Kant et le justifier. Il a montré le Kant historique dans ce qu'il a d'original et l'a défendu entre les interprétations erronées dont il a été victime. — G. Zuccante contribue à un article de critique intitulé : *Le professeur Tocco et la question platonicienne* (433-449). — R. Mondolfo dans *la Philosophie de Giordano Bruno et l'interprétation de F. Tocco* (450-482) énumère les travaux consacrés par Tocco à la personne de G. Bruno : il a réimprimé ses ouvrages latins, les a analysés et commentés avec soin ; il a ainsi fait revivre le caractère et la philosophie de Bruno aux différentes époques de son développement. — G. Calo rappelle sommairement (483-493) les *Études d'Histoire religieuse* de Tocco ; tandis que G. Melli nous montre (494-497) le *Professeur* : sa carrière, ses merveilleux dons d'enseignement, sa méthode. Enfin, les nombreuses études de Tocco sur le criticisme fournissent à F. de Sarlo l'occasion de dire son avis sur *la Signification du Néo-criticisme* (498-513) et le mouvement italien vers les idées de Kant.

Rivista di Filosofia. — Décembre 1911. — Benvenuto Donati : *Doctrine pythagoricienne et aristotélicienne de la justice* (599-671). — Étude détaillée de la philosophie des nombres et de l'harmonie : sa valeur éthico-sociale, la contribution apportée par elle à la doctrine de la justice tant particulière que générale ; ses points de contraste ou de ressemblance avec les idées d'Aristote sur le même sujet. — Paolo Rotta : *Encore la philosophie de Fréd. Paulsen* (672-697). — L'*Einleitung in die Philosophie,* dont il paraît une traduction italienne, représente avec le *System der Ethik* ce qu'il y a de plus durable dans l'œuvre du professeur berlinois. — Pietro Ragnisco : *Le caractère de la philosophie italienne* (698-705). — L'idéalisme et le positivisme sont les courants de la pensée philosophique en Italie. Ils prennent leur source à la Renaissance ; et, si différents qu'ils soient devenus avec le temps, il ont une commune origine. — Ferd. Belloni-Filippi : *Encore une fois : le Bouddhisme est-il une religion ou une philosophie?* (713-718). — Les conclusions de l'auteur coïncident sensiblement avec celles qui furent développées par le professeur Formichi au Congrès de Bologne. Le Bouddhisme méridional, le Hinayàna serait un système moral, tandis que celui du Nord posséderait les caractères généraux d'une religion.

Rivista di filosofia neo-scolastica. — N° 6, Décembre 1911. — *Le succès d'Henri Bergson.* — Sources, affinités, méthode, caractères de sa philosophie ; exposé succinct des principales thèses. « Bergson a libéré la philosophie de la superstition et de la tyrannie des mathématiques, il a débarrassé la psychologie de l'invasion des autres sciences, et reconduit les psychologues à une vision plus directe des choses. En cela, son œuvre fut excellente ; mais il a cherché aussi à discréditer l'intelligence au profit du sentiment ; et c'est là la part de son œuvre la plus contestable, et, généralement, plus combattue. Le succès actuel de sa philosophie provient de l'abus que l'on fit de l'intelligence pendant un temps où la science avait été divinisée. » — Guido Mattiussi : *Essence et existence.* — IV. Portée métaphysique de la thèse thomiste de la distinction réelle entre l'essence et l'existence : distinction et hiérarchie des créatures, perfections ajoutées aux substances, opérations. V. Parenté philosophique et théologique de cette thèse. Discussion des allégations du P. Chossat (art. Dieu, *Dict. de Théol. Cath.*). VI. Conclusion et synthèse : « Ainsi à l'existence considérée en soi doit s'appliquer la doctrine de l'acte qui, par soi, n'est point limité, mais demeure unique et infini. Où donc il y a du fini et du multiple, là, l'acte est mêlé à un principe opposé et s'unit à une puissance subjective réelle ; celle-ci, par la vertu d'un

agent supérieur, est amenée à le participer, et, comme puissance capable de telle mesure et non de plus, elle lui est une cause matérielle de limitation. De ce fait, devient évidente la possibilité de nouveaux êtres finis dans lesquels, *par imitation*, est participée cette plénitude de perfection et d'être, qui est, par soi, éternellement, et nécessairement, Dieu. » — A. Gemelli : *L'étude expérimentale de la pensée et de la volonté* (suite). — Travaux de Ach. Mesure de la volonté par la comparaison de la détermination volontaire avec son équivalent associatif. Expériences de Michotte-Prüm sur les combinaisons volontaires des nombres, étude du choix volontaire, de ses antécédents immédiats, de la motivation. — *G. B. Vico interprété par un idéaliste.* — A. Gemelli : *La psychologie contemporaine.* — *Chronique scientifique.* — Rapport sur un *essai de colonisation libre* des anormaux et des jeunes criminels, à Imola.

La Scuola cattolica. — Février 1911. — G. Canella : *Chronique pédagogique : Psychologie de l'enfant et pédagogie.* — Compte rendu synthétique de travaux récents.

Mars 1911. — G. Tredici : *Chronique philosophique : Le problème critériologique fondamental.* — Exposé et discussion des critiques dont a été récemment l'objet en Italie la nouvelle critériologie néo-scolastique. Mgr Mercier s'est efforcé de n'avoir pas recours au postulat dogmatiste de la véracité préalable de nos facultés cognitives. Il n'y aurait que partiellement réussi, à savoir pour établir la valeur objective des jugements d'ordre idéal pur, et parmi ceux-ci du principe analytique de causalité. Sa solution implique néanmoins le postulat de la véracité de la conscience au moins pour l'attestation qu'elle nous fournit de notre passivité dans la sensation, fait d'où, à l'aide du principe de causalité, Mercier infère la réalité objective du monde extérieur. En tout cas, ce fait étant admis par Kant même, l'originalité et la valeur de la solution proposée par Mercier est d'avoir trouvé à la discussion ce point de départ commun, qui la rend possible avec le kantisme.

Dans le numéro de Mai 1911, Mgr Cappellazzi reprend la thèse du dogmatisme radical : que la véracité de nos facultés cognitives est le postulat préalable absolument et nécessairement fondamental à toute critériologie, et répond aux difficultés qu'on lui oppose.

Avril 1911. — A. Cappellazzi : *Le suicide comme phénomène social.* — « Étudier le suicide comme phénomène social ne veut pas dire qu'il entre dans la catégorie des activités et des manifestations proprement sociales, de la même façon que le progrès scientifique, moral, etc., sont des phénomènes ou des manifestations de l'activité

sociale. La phénoménologie sociale du suicide a une valeur purement historique. » L'auteur étudie le fait sous le rapport de la généralité, des causes, du milieu. Le suicide est plus fréquent comparativement dans les agglomérations urbaines et la classe cultivée. C'est un acte, en effet, non pas spontané, mais la plupart du temps réfléchi. D'où les causes seraient principalement morales. Le remède sera de même ordre, et consistera à demander aux espérances de la foi un concept plus riche et plus exact de l'économie de cette vie. — G. Canella : *Travail mental et psychoénergétique comme matière et théorie de la pédagogie scientifique.* — Examen critique du livre du professeur Della Valle sur les « Lois du travail mental ».

Juillet 1911. — G. Tredici : *Chronique philosophique : Les qualités sensibles secondaires.* — La thèse du réalisme modéré, appuyée sur des raisons sérieuses, n'est nullement inconciliable avec celle de la perception immédiate : l'objet perçu immédiatement n'est pas la couleur formelle, qui est seulement dans le sens, mais la couleur dans son mode fondamental, c'est-à-dire la chose externe en tant qu'elle agit de façon déterminée sur le sens, quoiqu'elle soit perçue par le sens à sa manière.

Le reproche d'idéalisme n'est pas mieux fondé. L'interprétationiste admet, en effet, dans les choses externes, une réelle propriété de déterminer dans notre sensibilité telle ou telle modalité subjective précise, son ou couleur, vert ou rouge, etc., de sorte qu'on peut dire, par exemple, que cette feuille-ci est verte, et non rouge, parce qu'elle a la propriété de nous donner la sensation de vert et non de rouge.

Aout 1911. — G. Piovano : *L'École mennaisienne.* — « La contradiction entre les diverses périodes de la vie de Lamennais saute aux yeux du commun des lecteurs ; mais lui tenait à faire croire que dans sa vie il n'avait pas changé d'opinion, mais qu'il avait toujours suivi un seul principe, dont toute sa vie était le développement et la conséquence logique. « A peine commençai-je à penser, disait-il un jour à Vitrolles, que je me demandai : Où peut être la vérité ? et je répondis : elle ne peut être qu'avec le consentement universel. Or, l'Église catholique, qui appartient à tous les temps et à tous les lieux, est manifestement désignée pour en être l'expression et la dépositaire ; en elle donc demeure la vérité et, à son chef, le Pape, appartient la direction des idées. » Quand, ensuite, le pape Grégoire XVI condamna plusieurs idées de Lamennais, celui-ci en tira la conclusion que le chef de l'Église catholique se trompait et, qu'en conséquence, l'expression du consentement universel ne devait pas être cherchée

dans l'Église. Mais où la chercher? Un instinct fatal lui répondit : dans le peuple. Il accepta cette réponse et, dès ce moment, la foi dans le peuple domina toute sa vie. » I. *Lamennais et l'ultramontanisme* (1782-1828).

Septembre 1911. — G. Piovano : *L'école mennaisienne (suite).* II. *Lamennais et le libéralisme.* — Les idées : avant la publication de l'*Avenir;* les idées politiques de l'*Avenir;* les idées sociales de l'*Avenir;* les idées religieuses de l'*Avenir.* L'Église devait ne pas inféoder les intérêts religieux aux intérêts d'un parti ; mais, en conséquence, « la séparation de l'Église et de l'État, la suppression du budget des cultes, l'abrogation du Concordat se trouvait être l'écueil contre lequel s'abîmait la barque de l'*Avenir* ».

Novembre 1911. — G. Piovano : *L'école mennaisienne.* III. *Lamennais et le libéralisme* (*suite*). — L'action nationale et internationale de l'*Avenir.* « Tout bien considéré, l'œuvre de l'*Avenir* et de l' « Agence générale » fut considérablement utile pour la religion en France. Les catholiques, depuis deux siècles, à part la courte résistance de l'héroïque Vendée, vivaient dans l'inertie. Ils vivaient sous un régime constitutionnel et le mot même « constitution » leur était odieux. Ils ne connaissaient pas les droits et les devoirs des citoyens des pays libres. Leurs ennemis les méprisaient. On disait que le catholicisme était mort et dans la tombe. Pour le réveiller, il fallait cette foi qui transporte les montagnes, un zèle ardent, un courage héroïque, renforcé par l'appoint d'une éloquence vigoureuse. Les fondateurs de l'*Avenir* possédaient ces éminentes qualités ; à leur voix, les catholiques se réveillèrent et montrèrent, enfin, qu'ils étaient vivants. Ce mouvement, cette action catholique, ne cessèrent de progresser jusqu'en 1852 ; de ce mouvement procède tout ce qui fut tenté, tout ce qui fut réalisé dans les temps qui suivirent. Rappelons, en outre, que le mouvement catholique belge est, en grande partie, œuvre de Lamennais et de ses collaborateurs, et que la Belgique eut une grande influence sur la formation sociale du jeune nonce papal, J. Pecci, le futur Léon XIII. »

Décembre 1911. — G. Canella : *Chronique pédagogique.*

CHRONIQUE

France. — Nécrologie. — Nous avons eu la douleur d'apprendre la mort prématurée de notre collaborateur, M. Raymond Saleilles,

professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris, décédé le 3 mars 1912, à l'âge de 57 ans.

Angleterre. — Revue nouvelle. — On annonce la publication d'une nouvelle revue intitulée *Bedrock, A Quarterly Review of scientific Thought*, où l'on se propose d'étudier les grands problèmes scientifiques qui intéressent le public cultivé.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Fr. SEIDEL. — *Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik.* Dissertation de 107 pages. Leipzig, 1910.

G. ZUCCANTE. — *Il prof. Tocco e la questione platonica.* Une brochure in-8° de 19 pages. Firenze, Dollini, 1912.

G. ZUCCANTE. — *Isocrate e Platone a proposito d'un giudizio del Fedro. Estr. dai Rendiconti del R. Ist. lomb. di sc. e lett.*, série II, vol. XLIV, 16 pages, 1911.

G. COHN. — *Platons Gorgias.* Un vol. in-8° de 142 pages. Copenhague, Tillge, 1911.

C. PASCAL. — *Dioniso.* Un vol. in-16 de xv-259 pages. Catania, Battiato, 1911.

B. ANSTICE BAKER. — *Vers la maison de lumière. Histoire d'une conversion.* Trad. par un Bénédictin de Solesmes. Un vol. in-16 de xxiv-297 pages. Paris, Gabalda, 1912.

F. BRENTANO. — *Aristoteles Lehre vom Ursprung der menschliche Geiter.* Un vol. in-8° de 165 pages. Leipzig, Veit, 1911.

D. HUME. — *Œuvres philosophiques choisies.* Trad. David. Un vol. in-8° de 304 pages. Paris, Alcan, 1912.

G. RUDBERG. — *Textstudien zur Tiergeschichte des Aristoteles.* Un vol. in-8° de 106 pages. Uppsalla, Akademiska Bokhandeln, 1908.

A. DETILLEUX. — *Essai d'apologétique intégrale.* Tome I. L'incrédulité et les temps prémessianiques. Un vol. in-8° de 494 pages. Bruxelles, Action catholique, 1912.

J. MARÉCHAL. — *Science empirique et psychologie religieuse.* Extrait des Recherches de science religieuse. Une broch. in-8° de 61 pages. Paris, 1912.

V. G. JAEGER. — *Emendationum Aristotelearum specimen.* Dissertation de 60 pages. Berlin, 1911.

A. RATHKE. — *De Apuleii quem scripsit de Deo Socratis libello.* Dissertation de 45 pages. Berlin, 1911.

E. SIEBECK. — *Aristotele.* Trad. et bibliogr. a curâ di E. Codignala. Un vol. in-8° de 200 pages. Milano, Sandron.

L. CRISTIANI. — *Du Luthéranisme au Protestantisme. L'Evolution de Luther.* Un vol. in-12 de 403 pages. Paris, Bloud, 1911.

A. DE BOYSSON. — *La loi et la foi.* Un vol. in-12 de 339 pages. Paris, Bloud, 1912.

B. ALLO. — *La paix dans la vérité.* Un vol. in-16 de 64 pages. Paris, Bloud, 1911.

A. DE POULPIQUET. — *L'objet intégral de l'apologétique.* 3e édition. Un vol. in-16 de 565 pages. Paris, Bloud, 1912.

B. SCHWALM. — *Leçons de philosophie sociale.* Tome II. Le patronat et les associations. La société politique. Un vol. in-16 de 530 pages. Paris, Bloud, 1912.

B. CROCE. — *Estetica.* 4e éd. Un vol. in-8° de 587 pages. Bari, Laterza, 1912.

A. CASTELEIN. — *Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes.* Un vol. in-8° de 226 pages. Bruxelles, Goemaere, 1911.

O. VILLARET. — *Hippocratis De naturâ hominis.* Dissertation de 88 pages. Berlin, Mayer und Müller, 1911.

W. VON CHRIST. — *Geschichte der griechischen Litteratur.* Erster Teil. Réédité par W. Schmid. Un vol. in-8° de 771 pages. München, Beck, 1912.

V. GIOBERTI. — *Nuova protologia.* Rééditée par G. Gentile. 2 vol. in-8° de 401 et 445 pages. Bari, Laterza, 1912.

J. PETZOLDT. — *Das Weltproblem.* 2e éd. Un vol. in-12 de XII-210 pages. Leipzig, Teubner, 1912.

E. DE CYON. — *Dieu et science.* 2e éd. Un vol. in-8° de XIII-487 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1912.

R. DESCARTES. — *Discorso sul metodo e Meditazioni filosofische.* Trad. Tilgher. Tome I. Un vol. in-8° de XLVI-336 pages. Bari, Laterza, 1912.

Dr A. VON RUVILLE. — *Retour à la sainte Eglise.* Trad. Lapeyre. Un vol. in-16 de XXX-203 pages, Paris, Beauchesne, 1911.

Dr A. VON RUVILLE. — *La marque du véritable Anneau.* Trad. Lapeyre et Maury. Un vol. in-16 de XIV-240 pages. Paris, Beauchesne, 1912.

R. ASMUS. — *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos.* Un vol. in-16 de XVI-224 pages. Leipzig, Meiner, 1911.

D. COMPARETTI. — *Laminette Orfiche.* Un vol. in-folio de VIII-52 pages. Firenze, Galletti e Cocci, 1910.

H. COHEN. — *Æsthetik des reinen Gefühls.* 2 vol. gr. in 8° de XXV-400 et 480 pages. Berlin, Cassirer, 1912.

F. BOCK. — *Untersuchungen zu Plutarchs schrift* περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου. Dissertation de 70 pages. München, 1910.

F. C. S. SCHILLER. *Formal Logic.* Un vol. in-8° de XVIII-423 pages. London, Macmillan, 1912.

G. LEVINSTEIN. — *Philosophische Betrachtungen.* Un vol. in-16 de 97 pages. Berlin, Simion, 1912.

E. VON CYON. — *Gott und Wissenschaft.* Erster Band. *Pyschologie der grossen*

Natursforcher. Trad. autorisée. Un vol. in-8° de 154 pages. Leipzig, Veit, 1912.

Dr F. BODEN. — *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung*. Un vol. in-8° de 80 pages. Berlin, Simion, 1911.

A. LEVI. — *La filosofia dell'esperienza*. Une broch. in-8° de 31 pages. Bologna, Emiliano, 1911.

A. LEVI. — *Il trascendentalismo logico*. Une broch. in-8° de 34 pages. Firenze, Collini e Cencetti. 1911.

A. LEVI. — *Principales directions des études éthiques dans l'Italie contemporaine*. Une broch. in-8° de 14 pages. Paris, Colin, 1911.

T. BRIEU. — *La méthode générale et scientifique et les méthodes rationalistes et fidéistes*. Un vol. in-16 de 200 pages. Paris, Sansot, 1912.

H. URTIN. — *Le fondement de la responsalité pénale*. Un vol. in-8° de 108 pages. Paris, Alcan, 1911.

A. CAILLET. — *Traitement mental et culture spirituelle*. Un vol. in-16 de 400 pages. Paris, Vigot, 1912.

B. BOEDDER, S. J. — *Psychologia rationalis*. 3e éd. Un vol. petit in-8° de XVIII-476 pages. Fribourg, Herder, 1906.

G. LEYGUES. — *L'école et la vie*. 5e éd. Un vol. in-12 de 407 pages. Paris, Calmann-Lévy, 1908.

G. JAKOB. — *L'illusion et la désillusion dans le roman réaliste français*. Un vol. in-8° de 145 pages. Paris, Jouve, 1912.

L. DU ROUSSAUX. — *Le néo-dogmatisme exposé et discuté*. Une broch. in-8° de 55 pages. Lierre. Von In, 1912.

DOM MAYEUL LAMEY. — *Œuvres choisies*, avec introduction biographique par E. Goutay. Un vol. in-16 de LXIII-307 pages. Paris, Bloud, 1912.

E. STOFFAES. — *Cours de Mathématiques supérieures*. 3e éd. 2 vol. in-8° de 398 et 362 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1912.

G. BRUCE HALSTED. — *Géométrie rationnelle*. Trad. Barbarin. Un vol. in-8° de 296 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1912.

Dr J. STEFFENS. — *Die Entwicklung des Zeitbegriffs in Vorphilosophischen und philosophischen Denken der Griechen bis Platon*. Dissertation de 58 pages. Berlin, Trenkel, 1911.

Dr G. ENTZ. — *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*. Un vol. in-8° de VIII-190 pages. Tübingen, Mohr, 1911.

G. SIMMEL. — *Mélange de philosophie relativiste*. Trad. Guillain. Un vol. in-8° de VI-368 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1912.

L. PROFUMO. — *Corso di filosofia elementare*. I. *Psicologia*. II. *Logica*. Deux vol. in-16 de 440 et 698 pages. Torino, Marietti, 1911.

H. GRUNDER. — *De qualitatibus sensibilibus*. Un vol. in-8° de 100 pages. Fribourg-en-Brisgau, Herder.

R. MULLER-FREIENFELS. — *Psychologie der Kunst*. Deux vol. in-8° de 232 et 220 pages. Leipzig, Teubner, 1912.

R. MONDOLFO. — *Il materialismo storico in F. Engels*. Un vol. grand in-8° de 355 pages. Genova, Formiggini, 1912.

Th. FLOURNOY. — *La philosophie de William James.* Un vol. in-16 de 220 pages. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1911.

E. LAMY. — *Quelques œuvres et quelques ouvriers.* Un vol. in-16 de 287 pages. Paris, Bloud, 1911.

J. J. VAN BIERVLIET. — *Esquisse d'une éducation de l'attention.* Un vol. in-18 de 137 pages. Gand, Siffer et Paris, Alcan, 1912.

E. SEILLIÈRE. — *Schopenhauer.* Un vol. in-16 de 240 pages. Paris, Bloud, 1911.

Dr L. PERRIER. — *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique?* Un vol. in-8° de 64 pages. Paris, Fischbacher, 1912.

Dr H. THULIÉ. — *La mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens.* Un vol. in-8° de 406 pages. Paris, Vigot, 1912.

Dr P. HARTENBERG. — *Traitement des neurasthéniques.* Un vol. in-16 de 345 pages. Paris, Alcan, 1912.

Mgr A. BAUDRILLART. — *Vie de Mgr d'Hulst.* Tome I. Un vol. in-8° de 582 pages. Paris, de Gigord, 1912.

W. ECKERT. — *Dialektischer Scherz in den früheren Gesprachen Platons.* Dissertation de 145 pages. Nürnberg, Sebald, 1911.

M. WINDSTOSSER. — *Étude sur la « Théologie germanique », suivie d'une traduction française.* Un vol. grand in-8° de 216 pages. Paris, Alcan.

J. JARY. — *Essai sur l'art et la psychologie de M. Barrès.* Un vol. in-16 de 171 pages. Paris, Émile-Paul, 1912.

A. LUGAN. — *L'égoïsme humain.* Un vol. in-16 de 167 pages. Paris, Tralin.

A. LUGAN. — *La grande loi sociale de l'Amour des hommes.* Un vol. in-16 de 230 pages. Paris, Tralin.

L. CRISTIANI. — *Luther et la question sociale.* Un vol. in-16 de 215 pages. Paris, Tralin.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3560-3-12.

SUR LES FRONTIÈRES
DE LA MÉTAPHYSIQUE ET DES SCIENCES

Il est un lieu commun de métaphysique, qui rallie les suffrages de tous les philosophes : c'est que les réalités métaphysiques sont la raison des réalités expérimentales. Il règne des unes aux autres un enchaînement nécessaire, une liaison de droit.

Elles se déduisent les unes des autres comme des théorèmes de géométrie.

De même que les définitions des figures expliquent les propriétés de ces figures, et, pour ainsi dire, les engendrent logiquement, ainsi les objets métaphysiques enfantent logiquement les données des sciences.

Cette genèse est logique, parce qu'elle est ontologique. L'ontologie c'est la logique dans les choses, comme la logique est l'ontologie dans l'esprit. Ou mieux la logique est l'attribut inséparable du dynamisme ontologique. On ne conçoit pas un être qui n'agisse pas conformément à sa nature, qui ne soit pas d'accord avec lui-même dans le développement de ses énergies. Il ne peut franchir les bornes de ses propriétés ni en-deçà ni au-delà : ses manières d'être doivent s'harmoniser avec son être.

Mettez en branle les réalités propres à la métaphysique, causes, forces, substances, fins, etc..., qui sont les têtes de ligne de toute énergétique. Notez l'équation de ce mouvement transcendantal. Développez cette équation à part des réalités, selon les méthodes propres à la raison pure, vous trouverez au terme des opérations, l'expression exacte des lois et des faits scientifiques. Ces rapports de la métaphysique et des sciences consistent dans un enchaînement de cause à effet, de condition à conditionné.

On sait tout d'un être quand on le voit surgir à l'état naissant de ses causes. Ce sont elles qui rendent compte de ce qu'il est, de tout ce qu'il est et de ses caractères distinctifs. Elles le définissent dans son être spécifique et individuel ; elles expliquent pourquoi il est ce qu'il est, et non autre.

Seules les causes efficientes et formelles peuvent donner de lui cette connaissance positive et différentielle.

La chaleur solaire est la cause de la germination du grain de blé, mais elle n'explique pas pourquoi, de ce grain, sort une tige de blé plutôt qu'une tige d'avoine. Elle n'est pas la cause génératrice et formelle du phénomène. Seule, celle-ci — le grain de blé — ayant porté l'effet dans son sein, peut l'expliquer dans sa réalité spécifique et individuelle, et le distinguer de tout autre.

L'entente cordiale règne sur ce point entre tous les philosophes, Aristote, Platon, Descartes, Spinoza, Taine, Littré, Spencer, Huxley, et tous les subjectivistes auxquels cette affirmation coûte moins qu'à personne.

Mais voici le désaccord qui commence : les réalités métaphysiques sont *inconnaissables*, disent les uns : elles ne peuvent donc donner la clef des réalités qui en dérivent.

« Ce qui est au-delà, écrit Littré dans *Révolution et Positivisme*, de la science positive, soit matériellement le fond de l'espace sans borne, soit intellectuellement l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain » — « Inaccessible ne veut pas dire nul et non avenu. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni conque, ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » C'est la position du Positivisme et de l'Agnosticisme, qui est une des avenues vers le matérialisme, en vertu de la loi psychologique : « Loin des yeux, loin du cœur. »

Pour les autres, ces réalités sont connaissables. Mais à partir de cette profession de foi, nous rencontrons encore deux écoles divergentes. Pour Descartes, Taine, Renan, Berthelot, Hæckel, elles sont parfaitement, complètement et distinctement connaissables. Pour Aristote et toute l'école péripatéticienne, elles ne le sont qu'imparfaitement, inadéquatement et confusément.

Pour l'école cartésienne et toutes ses filiales, l'ontologie des choses se réfléchit dans l'esprit avec tout son éclat, et toute la logique des choses est assimilée par l'esprit qui appréhende l'enchaînement des réalités, de quelque ordre qu'elles soient, et qui perçoit pourquoi les choses sont ce qu'elles sont et non autres. Les équations fondamentales d'où découlent les faits scientifiques se présentent avec la même évidence que les définitions géométriques, ou mieux : les définitions métaphysiques des êtres sont évidentes.

Aristote, tout tenant qu'il est du Gnosticisme, n'accorde pas que nous ayons la vue claire et distincte des principes métaphysiques des êtres, et si les propriétés qui en découlent en procèdent logiquement dans l'objectivité des choses, subjectivement parlant, cette genèse nous échappe.

Je laisse systématiquement de côté les positions subjectivistes.

Ayant à parler du jugement porté sur l'univers par les Sciences, je ne puis fausser leurs perspectives : je ne puis, sans manquer à la probité, employer leur langage dans un sens autre que le leur. Elles ne sont pas à la veille de sacrifier leurs lois, leurs théories et même leurs hypothèses pour les dépouiller de toute interprétation cosmocentrique. J'attends qu'elles fassent bon marché des applications pratiques et industrielles qu'elles ont triomphalement tirées de cette interprétation. J'attends qu'elles proclament elles-mêmes la valeur purement symbolique et mnémotechnique de leur description du monde, et qu'un Newton ou un Pasteur admettent ce renversement (1) des proportions.

(1) Dans cette conception, les mouvements périodiques de la lumière, mouvements de l'éther ou mouvements électromagnétiques ne sont qu'une illustration en guise de vignette, un schéma artificiel élégant, commode pour rappeler à l'esprit les séries analytiques de Fresnel ; et puis, par le plus grand des hasards, cette même théorie des périodes préside avec succès à la construction de tous les instruments d'optique et à la découverte de nouveaux phénomènes lumineux. Les théories de l'attraction et de la formation du système solaire ne sont destinées qu'à fixer dans la mémoire — et par une représentation arbitraire — les calculs de Newton ou de Le Verrier : et puis, par le plus grand des hasards, elles aident à des prévisions triomphales de phénomènes célestes.

Dans les sciences qui n'empruntent pas le secours des mathématiques, on ne voit pas bien les processus logiques symbolisés par les faits et les lois. Les aperçus de Pasteur sur le monde des micro-organismes n'avaient qu'une portée mnémotechnique : ils conduisirent néanmoins par la plus heureuse des fortunes

Nos recherches n'intéressent pas le Positivisme agnostique, celui de Littré par exemple. Pour regarder du côté d'une frontière, il faut au moins soupçonner un territoire différent, et admettre une limite au champ de l'investigation scientifique. Ce sont là concessions auxquelles le Positivisme se refuse. Il ne reste donc en présence que les doctrines de Gnosticisme.

Voyons donc ce que deviennent les relations de la métaphysique et des sciences dans la doctrine de l'idée claire, et ce qu'elles sont dans la doctrine de l'École péripatéticienne. Nous examinerons plus particulièrement selon les principes de l'École, les voies d'accès des sciences vers la métaphysique et les chemins de retour de la métaphysique vers les sciences.

I

LES RELATIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE ET DES SCIENCES DANS LA DOCTRINE DE L'IDÉE CLAIRE

Pour les tenants de cette école, les principes métaphysiques — points de départ logiques et ontologiques — sont évidents par eux-mêmes.

Il suit de là que les principes des sciences — lois et faits — qui en découlent, s'éclairent à cette lumière. Les uns s'enchaînent aux autres rationnellement, donc nécessairement, sans hiatus ni solution de continuité. Voilà la thèse. Voilà la déclaration des droits de l'idée claire, dont la paternité revient à Descartes, le grand ancêtre de la philosophie moderne.

Les réalités spirituelles mises à part, tout le connaissable cosmique se ramène à l'étendue et au mouvement (1), ne relève

aux procédés thérapeutiques de la plupart des maladies contagieuses. Ce que l'on prenait pour une méthode d'investigation ou de déduction, devient dans l'esprit du subjectivisme, la matière même du savoir. C'est à cette conséquence que doit aboutir une doctrine qui identifie le sujet et l'objet aux dépens de celui-ci, et qui fait de l'intellect et de ses opérations l'objet exclusif de la spéculation. Ce n'est plus l'idée qui réfléchit l'objet, c'est le contraire qui se passe. C'est le panorama qui représente la sensation visuelle, le concert qui symbolise les perceptions de l'ouïe, le feu qui représente la sensation de chaleur. En somme, c'est la personne qui réfléchit le miroir.

(1) « J'ai, premièrement, considéré en général toutes les notions claires et distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, et n'en ayant point trouvé d'autres, sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses

donc que de la géométrie et de la mécanique, et finalement de la géométrie seule ; car ce qui est clair et distinct, c'est la distance qui sépare le mobile du terme auquel il va aboutir. Le mouvement n'est pas plus réel dans le mobile qui se déplace que dans son terme. La connaissance de la réalité physique tout entière se réduit à un problème de géométrie. Toutefois, Descartes n'a énoncé cette simplification qu'un petit nombre de fois ; et ses disciples n'en ont pas tenu compte.

Tous s'entendent pour établir leurs premiers principes en pleine lumière. Ils ne se distinguent ou ne se séparent que dans le choix des principes. Pour Boscovich, ce sont des points. Pour Leibniz, des forces. Pour les modernes, ce sont les principes de la mécanique rationnelle, et même, bien qu'ils n'en découlent pas, les principes de la mécanique physique, c'est la masse et le mouvement : le mouvement, considéré dans sa propagation intramoléculaire ; ou bien encore l'énergie cinétique dont les forces physiques sont les diverses manifestations. Enfin, d'après la dernière forme du mécanisme, le Cosmos consiste dans les *particules* et l'unique force qui les anime, l'énergie électro-dynamique : leur nombre, la dimension de leurs orbites, la vitesse avec laquelle ils les parcourent, sont la raison suffisante explicative de tous les phénomènes de l'univers.

Ceux qui ne se croient pas en mesure d'unifier tout le connaissable se contentent d'associer quelques anneaux, laissant à l'avenir le soin de les relier tous en une chaîne unique.

L'école associationniste a ramené tous les faits psychologiques et idéologiques à des groupements de sensations. Les phénomènes biologiques ont été expliqués par les lois physico-chimiques.

L'histoire de la philosophie mentionne la théorie des animaux-machines. D'autres philosophes, doublant les étapes, ont réduit la pensée à la condition d'un produit glandulaire. Le

peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et de la mécanique, j'ai jugé qu'il fallait nécessairement que toute la connaissance que les hommes peuvent avoir de la nature fût tirée de cela seul, parce que toutes les autres notions que nous avons des choses sensibles, étant obscures ou confuses, ne peuvent servir à nous donner connaissance d'autres choses hors de nous, mais plutôt le peuvent empêcher. » *Principes*, l. IV, art. 203, c. III, 518.

transformisme fait tomber les barrières entre les vivants. Pour le moniste, la mécanique explique la physique, la physique explique la chimie, la chimie explique l'organe, l'organe la sensation, et la sensation la pensée.

Loin de moi l'intention de remémorer toutes les synthèses philosophico-scientifiques partielles ou totales qui ont vu le jour, et de citer des noms d'auteurs.

Quelles conditions doit remplir une métaphysique de l'idée claire ?

1. Elle doit déduire de quelques propositions, ou d'une seule, tout l'objet des sciences particulières, toutes les lois et tous les phénomènes de la nature. Cette condition est impliquée par sa définition même : évidence des relations de la métaphysique et des sciences.

2. Les propositions premières doivent se justifier par elles-mêmes : elles sont à elles-mêmes leur raison suffisante, à la manière des définitions géométriques et, en général, des propositions analytiques dans lesquelles l'attribut sort de la définition du sujet.

Cette deuxième condition est également nécessaire, car on n'explique, on n'éclaire l'inconnu qu'au moyen du connu. Si l'évidence manque à l'origine, elle ne peut être engendrée en cours de route.

Si les principes premiers sont inévidents, ils ne peuvent pas être explicatifs : s'ils ont besoin d'être éclairés eux-mêmes, la lumière ne leur viendra que de principes antérieurs : donc ils ne seraient pas premiers.

Un premier principe porte sa lumière avec soi et la projette au-dessous de soi, comme la cause première porte en elle-même sa raison d'être et la raison des êtres qui procèdent d'elle.

Descartes souscrit explicitement à cette double condition :

« L'une (condition) qu'ils (ces principes) soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles; mais non pas réciproquement elles sans eux (1). »

(1) Préface des *Principes*.

Or, en fait, à quelle sorte de propositions s'appliquent ces conditions?

En fait, dans nos connaissances humaines, quelles sont les propositions les plus claires et susceptibles de développements déductifs? Ce sont les lois scientifiques. L'objet des sciences est évident, d'une évidence de fait, sensible, expérimentale, phénoménale. Les principes, les points de départ des déductions scientifiques sont évidents pour la même raison.

Les méthodes des sciences consistent dans l'expérimentation, qui a une conclusion toujours expérimentale.

Donc, *en fait,* la métaphysique de l'idée claire deviendra une métaphysique expérimentale, c'est-à-dire une spéculation *sui generis* avec objet, principes et méthodes expérimentales.

Pourquoi ne pas l'appeler de suite de son vrai nom, puisque tout objet transcendant à l'expérience en est banni *ipso facto?* C'est une Physique tout court qu'il faudrait l'appeler, mais une Physique sur laquelle pèsent les deux exigences que nous avons dites.

Pour réaliser la clarté dans les principes, Descartes pratique des coupes, même dans le domaine expérimental : « Quant aux autres choses (autres que l'étendue et le mouvement mécanique) comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, la chaleur, le froid et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore si elles sont vraies ou fausses. » (Trois. Médit., I, 277.)

Pour Berthelot et Renan, les porte-paroles les plus autorisés de l'école expérimentale, la science occupe tout le champ du savoir humain. « Le monde est aujourd'hui sans mystère, écrit Berthelot. La conception rationnelle prétend tout éclairer, tout comprendre, donner une explication scientifique de toutes choses, étendre son déterminisme fatal jusqu'au monde moral, et renverser sans retour la notion du miracle et du surnaturel. »

« Un jour viendra, dit Renan, un jour viendra où l'humanité ne croira plus, elle saura. Notre audacieuse, mais légitime ambition est d'expliquer et d'organiser le monde scientifiquement. »

C'est pourquoi, dans l'énumération des principes unificateurs

du savoir, nous n'avons vu figurer que des principes d'ordre expérimental, et appartenant d'autre part au domaine des Sciences (1).

C'est pourquoi nous verrons dans chaque cas les tentatives réalisées pour exorbiter le principe adopté, pour lui faire englober les principes d'à côté, avec lesquels la sympathie ne va pas jusqu'à l'identification, où même des principes d'humeur incompatible. Ainsi, la mécanique essaie d'absorber la physique, la physique d'expliquer la chimie, la chimie la biologie, la biologie la sensation, et la sensation la pensée.

Cette filiation ne sera légitime que si elle satisfait aux deux exigences ci-dessus indiquées. Il faut que la notion-type adoptée explique les autres et qu'elle se justifie elle-même.

Mais, nous y insistons à dessein, cette notion étant d'ordre expérimental, voilà la métaphysique qui tombe au rang d'une discipline scientifique, et voilà le travail d'unification métaphysique qui coïncide exactement avec une synthèse des Sciences.

Or, une synthèse des Sciences est tributaire comme les Sciences elles-mêmes de l'observation et de l'expérimentation.

Et telle est bien la délicatesse de la situation pour la métaphysique de l'idée claire, c'est que l'œuvre d'unification du savoir scientifique n'est pas achevée, et qu'elle tend sans cesse par une pente invincible à la considérer, à la proclamer comme terminée.

Les principes de la métaphysique expérimentale sont donc, en attendant une ratification scientifique, des faits relevant de l'observation, que l'on sollicite à tour de rôle pour voir s'ils se prêtent au rôle synthétique qu'on veut leur faire jouer.

A ce point de vue, ils sont ce qui disconvient le plus au caractère de la métaphysique, des hypothèses.

Je vais plus loin. Une Synthèse des Sciences est possible

(1) C'est l'érection en principe universel et nécessaire, donc métaphysique, d'une tendance, d'une tournure d'esprit scientifique que lord Kelvin déclarait sienne. « Quand j'ai réussi à construire pour un phénomène un modèle mécanique, je comprends. Quand je n'ai pas réussi, je ne comprends pas. » Et encore cette construction n'est-elle qu'un procédé, un artifice auxiliaire qu'il ne s'agit pas de confondre avec le phénomène physique lui-même.

sans impliquer nécessairement une Synthèse métaphysique.

Elle peut rapprocher et enchaîner les faits sans établir entre eux des rapports de cause efficiente à effet que doit présenter la métaphysique et que la doctrine de l'idée claire se fait fort de nous offrir. Des relations de constance et d'équivalence leur suffisent à défaut d'équation.

Je reviendrai sur cette observation.

Pour que la PREMIÈRE CONDITION soit remplie, il faut que du principe premier, de la loi initiale, de l'énergie-type, les lois, les faits, les énergies se déduisent comme les propriétés du triangle de la définition du triangle. Puisque l'enchaînement est nécessaire, et que le lien est visible, il faut que le fait primordial explique pourquoi les faits subordonnés sont ce qu'ils sont et non autres qu'ils sont, qu'il rende compte de leur être spécifique et individuel.

Nous devons assister à une réduction générale des phénomènes à l'unité, comme pour les faits acoustiques à partir du fait des vibrations, comme pour les phénomènes optiques, interférences, anneaux colorés, etc., à partir de la théorie du mouvement périodique, comme en mécanique physique, pour les phénomènes de la chûte des corps, des marées, pour l'orbite des planètes à partir des lois de Newton.

Pour cela, il faut: *a*) Qu'aucune différence, diversité, hétérogénéité apparente ne subsiste entre les faits, *a fortiori* aucune antinomie.

b) Qu'il existe au regard de la Science un lien *causal,* et non une simple concomitance entre les phénomènes.

c) Que ce lien causal implique non pas une simple action déterminante de la part de l'antécédent par rapport au conséquent, mais une influence vraiment génératrice, formelle, efficiente, explicative de l'effet dans sa réalité spécifique et individuelle.

d) Que pour un même corps apparaisse le pourquoi de ses propriétés, du degré auquel il les possède, et les raisons de leur manifestation.

Revenons sur chacune de ses exigences.

a) Les différences entre les faits doivent se fondre dans l'unité d'un principe supérieur.

Touchons-nous à une probable unification ? Jusque-là la Synthèse des Sciences ne peut être qu'une hypothèse.

« A l'inverse de la mécanique qui, dans les phénomènes de translation, néglige la forme des corps et ne retient que la masse, la géométrie ignore la masse, et ne retient que la forme (1). »

L'objet propre et exclusif de la *géométrie* qui est l'étendue spatiale en ses trois dimensions, n'est qu'un aspect détaché et abstrait de la réalité. Dans la réalité, il n'y a pas d'étendue à part des propriétés physiques, chaleur, cohésion, etc... Pourquoi la géométrie, qui, pour les convenances de ses raisonnements, néglige ces propriétés, en fait abstraction, les écarte de sa considération, pourquoi la géométrie les impliquerait-elle, les expliquerait-elle ? Ce n'est pas elle qui renferme le principe synthétique cherché par la métaphysique expérimentale.

Sans doute, dans tous les corps, la géométrie a son mot à dire, puisqu'il n'y a pas de corps sans forme ni étendue. Mais il n'y a pas dans les corps que de la forme et de l'étendue, et il y a place pour d'autres perspectives que celle de la géométrie.

« Il y a de la géométrie partout », dit Leibniz. Mais la géométrie n'est pas tout. »

La *mécanique* est intéressée dans toutes les manifestations de l'énergie, car le mouvement de translation qu'elle étudie en propre est le véhicule ou l'instrument de toutes les forces physiques.

Il y a de la mécanique partout, mais la mécanique est-elle tout le connaissable ? Elle détache de la réalité le fait du mouvement, du déplacement pour le considérer à part. Négligeant *ex professo* les autres perspectives, peut-on dire qu'elle les comprend, qu'elle les explique ? Abstraire, c'est séparer, ce n'est pas embrasser.

Heureusement aucune discipline scientifique ne s'est figée dans le dogmatisme satisfait de Pascal, et ne s'est conformée à ses conseils d'indolente incuriosité. « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Cela est vrai. Mais de

(1) De Freycinet : *De l'expérience en géométrie.*

dire desquels est composée la machine, cela est ridicule, car cela est inutile, incertain et pénible. »

Est-on en mesure, est-on à la veille de déduire des lois fondamentales de la mécanique — au point de définir ce qu'ils sont et pourquoi pas autres qu'ils sont — les phénomènes les plus apparentés à la mécanique, comme ceux de l'attraction universelle? Il y a hétérogénéité entre la physique cartésienne et la physique newtonienne.

Les lois des chocs et des communications de mouvement ne rendent pas compte de ce facteur d'attraction et de répulsion entre corps situés à distance : ce sont par là même tous les faits de l'attraction électrique, de la capillarité, du magnétisme qui se dérobent au ressort de la mécanique.

La chaleur créée aux dépens du mouvement visible consiste-t-elle en un mouvement invisible ? Le principe de Carnot n'est-il pas en contradiction avec cette hypothèse? Le mouvement de la mécanique rationnelle, et même celui de la physique newtonienne est réversible ; il se conserve quantitativement et qualitativement. Mais la loi de dégradation de l'énergie, qui met en évidence deux sortes d'énergies, celles de qualité supérieure et celles de qualité inférieure, — celles-ci en grande partie irréversibles et inutilisables — cette loi n'a aucune origine, ni aucune expression mécanique. Elle contredit même les principes fondamentaux de la mécanique qui reposent sur la conservation intégrale du mouvement. Il y a hétérogénéité entre l'électricité et le mouvement.

L'élasticité est génératrice d'énergie non pas par une communication directe de mouvement, comme le veut la mécanique, mais par l'effet d'une déformation (1).

La mécanique n'a son mot à dire en acoustique et en optique, qu'à partir du phénomène de la vibration ou de l'onde.

(1) Les essais d'interprétation mécanique de l'attraction et de l'élasticité reposent sur des analogies inadéquates, et impliquent des dissemblances capitales. L'éther n'est pas comme l'eau un milieu incompressible. La toupie, le jet d'eau, la bicyclette en marche de lord Kelvin, qui exercent une action répulsive sur les corps qui attentent à leur équilibre, procurent un choc, mais ne subissent pas de changement de forme générateur de mouvement. Cf. Bernard Brunhes : *La Dégradation de l'Energie*, p. 286.

Elle n'explique pas la réaction élastique des corps sonores et lumineux, ni des milieux de propagation.

Sortons de la physique. Les notions de masse, de force, d'accélération, d'inertie, le théorème du parallélogramme des forces, même les lois de Galilée rendent-elles compte de la molécule et des affinités dont elle est le résultat, de la valeur, des lois de combinaisons en poids et en proportions multiples ?

Il y a de la mécanique partout : mais la mécanique n'explique pas tout.

On n'explique le semblable que par le semblable, et non par le différent alors même que leurs manifestations seraient voisines et simultanées. On n'explique pas les lois de la musique par celles de la sociologie, bien que l'art musical soit lié à la vie des hommes en société.

Il y a de la *chimie* partout. Mais la chimie n'est pas tout, et n'explique pas tout le réel. Elle se donne pour tâche d'analyser la substance matérielle pondérable. A ce point de vue, la vie relève de la chimie — comme d'ailleurs elle relève de la mécanique, de l'électricité, de l'optique, par des qualités correspondantes à l'objet de ces sciences.

Mais les opérations spécifiquement vitales sont-elles ses tributaires ? Elle en fait abstraction. Ce serait déraison de lui demander de les impliquer ou de les expliquer.

« On pourra bien, dit Liebig, produire les éléments de la fibre musculaire, de la peau, des cheveux, mais jamais on ne créera un cheveu, une fibre, une cellule. »

Ce qui déborde la compétence du chimiste, c'est l'utilisation des éléments chimiques, l'exploitation harmonieuse des atomes et des molécules, leur répartition en organes variés appropriés aux fonctions, l'organisation, en un mot, l'activité coordonnée des parties s'exerçant selon un plan de conservation individuelle et spécifique.

L'artisan qui fabrique le tissu est étranger aux préoccupations de celui qui le façonne.

La composition chimique des tissus importe peu, c'est leur rôle téléologique qui compte au regard du biologiste.

Il y a même antinomie entre la complexité organique du vivant et l'incomplexité de la substance chimique.

Quels rapports a-t-on établis entre la composition chimique du protoplasma, la même pour tous les vivants, et la diversité de leur évolution biologique, et des termes spécifiques et individuels de cette évolution. On n'explique pas le différent par le différent.

Il y a de la chimie partout. Il y en a dans l'acte sensoriel, dans l'émotivité de l'animal. Quelle est la formule chimique de la sensibilité? Il y a des phénomènes de nutrition et de désassimilation dans les réflexes nerveux. La vie végétative éclaire-t-elle les particularités de la vie sensitive?

Il y a, dans la substance du cerveau, des phénomènes d'activité thermique, neurologique, mécanique, contemporains et concomitants de l'exercice des facultés supérieures, l'intelligence et la volonté. Les idées générales et les sentiments esthétiques sont-ils des formes de l'énergie thermique, mécanique?

S'il y a une Science synthétique, ambitieuse, c'est bien l'Energétique. Mais « elle ne met en avant qu'une notion, celle de la puissance de travail. Issue d'une découverte faite dans le domaine de la Physique, à savoir l'équivalence entre le travail et la chaleur, elle n'a pas tardé à élargir son cadre, en y faisant rentrer toutes les formes de l'énergie, non seulement celles qui intéressent la physique, mais aussi celles que mettent en jeu les réactions chimiques (1). »

Les unités adoptées pour mesurer l'énergie électrique, chimique, calorifique, sont empruntées à la mécanique, c'est le kilogrammètre, le joule, le coulomb.

Ces énergies peuvent être appréciées par la quantité de travail mécanique qu'elles sont susceptibles de fournir, toutes étant capables de travail.

Mais cette capacité ne jette aucun jour sur leur particularité physique : car le même travail peut être accompli par des énergies très différentes.

Il n'y a pas de rapport logique visible, entre une température et son équivalent mécanique ; il n'y en a pas davantage entre l'énergie électrique, thermodynamique, chimique et leur équivalent mécanique.

(1) De Lapparent : *Science et Apologétique*, n° 88.

Leur hétérogénéité apparaît dans tout son jour, lorsqu'au lieu de les rapporter toutes à une quantité de travail, on les compare deux à deux en les envisageant sous un point de vue commun autre que le point de vue mécanique.

Ainsi, l'unité d'énergie employée en électricité est le joule. C'est le travail qu'effectue un coulomb en tombant de un volt. Le joule vaut à peu près un dixième de kilogrammètre. Voilà l'unité d'ordre mécanique.

Mais l'énergie électrique peut être appréciée par son degré d'activité chimique. A ce point de vue, le coulomb est la quantité d'électricité qui, en traversant un bain d'argenture, dépose 1 milligramme 118 d'argent.

Quel lien visible, de grâce, quel rapport logique de raison raisonnante, d'enchaînement géométrique, existe-t-il entre ces deux unités de mesures, ces deux valeurs de la même énergie ?

C'est ce rapport qu'il faudra établir pour réduire à l'unité les énergies de la nature.

Les ébauches de synthèses intégrales échouent les unes après les autres, et réduisent l'histoire de la métaphysique de l'idée claire à une série d'aventures, presque d'intrigues, compromettantes pour sa réputation.

La fidélité des attaches est souvent en raison inverse de la passion déployée à leurs origines.

On attend tout des dernières conceptions sur la nature de la matière. Toutes les qualités des corps seraient expliquées par le nombre des corpuscules, la dimension de leurs orbites, la vitesse avec laquelle ils les parcourent.

La gravitation de Newton n'explique que des faits de déplacement, aucun fait d'ordre chimique ou biologique.

Quel rapport logique, rationnellement perceptible — comme l'enchaînement de deux théorèmes de géométrie, ou la parenté des phénomènes acoustiques, établit-on, de grâce, entre des dimensions, des orbites, des vitesses d'une part et, d'autre part, des qualités physiques, chimiques, biologiques ? Et c'est ce lien qu'il faut découvrir, d'après les exigences de la métaphysique expérimentale.

b) Les formes de l'énergie ne s'appellent pas nécessairement,

d'après les résultats actuels des sciences de la nature? Est-il même possible d'établir entre elles un lien de causalité? Les Sciences reconnaissent-elles ce lien?

Pourquoi à tel nombre de mouvements périodiques correspond telle couleur? Pourquoi, à tel nombre de vibrations acoustiques, telle sensation sonore? Pourquoi, à tel pouvoir d'affinité, correspond tel dégagement de chaleur? telle contraction moléculaire? Ces faits sont parallèles, contemporains. Les Sciences proclament une concomitance, une juxtaposition empirique; mais non pas une liaison de droit, non pas un processus générateur.

Il faut que ce soit pour les besoins d'une cause que l'on fasse sortir la science de sa réserve professionnelle.

c) En d'autres cas, la science établit un lien de causalité.

La métaphysique expérimentale voudrait que ce soit un lien de causalité formelle. La science y consent-elle?

La chaleur engendre le travail : le travail engendre la chaleur. Une réaction chimique dégage une certaine quantité de calorique, et réciproquement.

La chaleur détermine l'action germinative de la vie. Des excitations mécaniques actionnent les réflexes moteurs, défensifs, ou les organes sensoriels.

Sont-ce des causes provocatrices qui ont agi, celles qui éveillent une énergie qui, une fois mise en branle, agit selon sa nature, tel le choc qui détermine l'explosion de la cartouche de dynamite, ou le chatouillement qui déchaîne les réflexes?

Sont-ce des causes qui écartent l'obstacle à l'exercice d'autres causes, comme le coup de ciseau qui tranche la corde qui empêchait la chûte de la pierre?

Sont-ce des causes qui ne laissent aucune trace de leur influence dans l'être qu'elles ont influencé dès qu'il est soustrait à leur action, telles la lumière et l'électricité? L'éclairage, l'électrisation d'un corps cessent, quand la lumière et le courant ont cessé, tandis que la chaleur communiquée par une source subsiste un certain temps dans le corps échauffé après l'extinction de la source.

Sont-ce des causes qui agissent sous la motion de causes étrangères, à leurs gages et sous leur direction, comme les ins-

truments, ou bien sont-ce des causes efficientes, formelles, principales, rendant compte de l'effet dans sa totalité ontologique ?

Les sciences ne se prononcent pas. Elles ne se prononcent que dans la mesure où l'expérimentation les appuie. Elles ont pour signifier leur réserve des expressions éloquentes de mesure et de modestie. Au lieu de suggérer *une identité,* une équation entre les énergies concomitantes ou successives, elles n'emploient que les vocables *d'équivalence,* de *conservation de l'énergie,* qui expriment toute la réalité scientifique, sans préjuger les inférences ultra-expérimentales.

Les énergies voisinent, se succèdent ou s'engendrent, c'est entendu. Et la quantité d'énergie concomitante ou génératrice se retrouve dans l'autre forme d'énergie, équivalemment. Équivalemment, disent les sciences, c'est-à-dire, avec les notations spéciales, les particularités, les spécifications qui proviennent de l'hétérogénéité des énergies.

La métaphysique de l'idée claire ne peut pas honnêtement aller plus loin.

d) Enfin, elle se doit d'expliquer la succession des phénomènes dans l'évolution d'un même corps, considéré en lui-même.

Pourquoi la lumière chemine-t-elle en ligne droite, pourquoi se propage-t-elle par périodes, pourquoi avec telle vitesse? Pourquoi les corps s'attirent-ils en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leurs distances, et non selon une autre raison? Pourquoi donc telle substance, telle affinité, tel degré d'élasticité, de conductibilité, etc..

Molière se riait de ces propriétés. Il admettait que l'opium faisait dormir sans en avoir la vertu. Molière riait. Descartes ne riait pas. Il se devait d'expliquer ces propriétés et ces vertus, par les lois des chocs. Le problème posé depuis 300 ans est encore pendant.

On voit encore une fois combien fausse est la position de la métaphysique expérimentale. Elle se doit de dépasser les conclusions des sciences, comme métaphysique, et elle y est rivée par les exigences de sa méthode expérimentale.

Là où les sciences ne prononcent que les mots de parallélisme, de concomitance, d'équivalence, de conservation, il lui

faut dire, causalité, équation, identité logique et ontologique. Au-delà des données de l'expérience, la voilà donc qui tombe dans l'hypothèse, dans l'affirmation gratuite. S'agit-il au moins de ces hypothèses accréditées par un grand nombre de faits, instruments de découvertes indéfinies, triomphant sans cesse des contradictions apparentes et temporaires qui leur sont opposées, telle, par exemple, l'hypothèse de la gravitation universelle ?

Ces hypothèses-là font partie intégrante de la science.

Mais elles ne suffisent pas au besoin de synthèse de la métaphysique expérimentale.

Elle se doit, puisqu'elle doit être omni-explicative, de franchir toutes les barrières qui séparent les forces et les formes de l'énergie, et de les apparenter toutes, jusqu'à l'identification.

Hypothèse sans consistance, puisque tributaire des données sans cesse renouvelées de la science : ayant tout attendu de la mécanique, puis de la chaleur, puis de la lumière, puis de la chimie, puis de l'électricité. Hypothèse sans cesse contredite par les faits auxquels elle s'est cramponnée successivement. Hypothèse ayant dépassé le temps de crédit que l'on peut accorder à une notion plausible. Et je ne m'arrête pas aux considérations d'ordre moral : voilà une spéculation de première importance pour la conduite pratique de l'humanité, et qui ne peut lui fournir aucune de ces données capitales primordiales, dont elle a besoin pour poser le premier acte raisonnable. Il y a un ordre qui préside au gouvernement de l'univers, ou il n'y en a pas.

Il n'y en a pas, si ces problèmes ne sont pas immédiatement et aisément résolubles. S'il y en a un, le système de la métaphysique de l'idée claire est caduc.

Tel est le jugement que nous portons à l'endroit de la métaphysique expérimentale, même avant de savoir si elle remplit la deuxième condition d'une synthèse transparente du Savoir, à savoir que ses premiers principes soient à eux-mêmes leur raison d'être, qu'ils portent leur lumière et leur justification en eux-mêmes, dans leur simple énoncé !

Nous verrons qu'aucune donnée expérimentale, par le fait

même qu'elle est expérimentale, ne peut être sa raison suffisante : que sa raison d'être est hors la science, antérieure à toute discipline expérimentale. Cette certitude va nous apparaître bientôt dès les premières étapes que nous allons parcourir pour accéder du domaine des Sciences au domaine de la métaphysique.

II

VOIES D'ACCÈS DES SCIENCES VERS LA MÉTAPHYSIQUE

On prouve la possibilité du mouvement en marchant. Frayons quelques voies conduisant des Sciences à la métaphysique. Quand nous les aurons parcourues, nous verrons ce qu'elles ont entre elles de commun.

Nous partons du même point que la métaphysique de l'idée claire, avec cette différence que nous prenons une voie montante, tandis qu'elle en faisait le terminus de son ascension pour, de là, descendre toujours.

Notre point de départ, à nous aussi, est situé en pleine lumière ; mais pendant l'ascension et au point d'arrivée, l'obscurité se fera.

Mettons-nous en route de suite.

Les faits les plus évidents sont ceux qui nous touchent de plus près, ceux dont nous sommes le théâtre et les témoins, nos états de conscience.

Prenons garde cependant de confondre le fruit d'une inférence, la conclusion d'un raisonnement, avec une intuition immédiate, car il nous faut partir de l'évidence.

Je me sens capable de vouloir, de réaliser tel ou tel acte, bien que je ne le veuille pas ou que je ne le réalise pas actuellement. Je me sens des capacités, des talents, des aptitudes, des virtualités, bien qu'elles ne s'exercent pas présentement.

Rien de plus certain que cette conviction. Et cependant, ce n'est pas là une donnée originelle primordiale, un objet premier d'intuition. Il y a eu pour produire cette conviction, une certaine élaboration rationnelle.

Nous n'avons pas la conscience directe et intuitive de ces capacités. Comment cela ? Si je les connaissais en elle-même, comme je connais ma pensée, ou mon activité présente d'écrivain, je n'attendrais pas pour les découvrir et les mesurer, qu'elles se soient exercées. Quelles sont les dispositions intellectuelles, morales, artistiques, physiques d'un enfant ? Jusqu'où s'étendent-elles ? Ce n'est qu'à l'usage, après exercice, que lui et ceux qui l'observent, en prennent conscience.

On se fait des illusions sur sa valeur véritable. On ignore les stades que l'on parcourra et que l'on peut parcourir dans les diverses branches de son activité, les découvertes, les initiatives dont on est capable.

Je ne connais pas mes pouvoirs en eux-mêmes, puisqu'avant leurs actes, j'ignore et leur existence et leur objet, et l'étendue de leur virtualité.

Comment suis-je renseigné ?

Je remarque que j'agis, que je veux, que je veux quand je le veux.

Je renouvelle mon vouloir une fois, dix fois, mille fois, à mon gré. Ici, intervient le raisonnement. Ce vouloir est mon œuvre, j'en suis le principe. Il y a en moi quelque chose qui en rend raison, qui en est la vertu génératrice.

Cette vertu s'évanouit-elle avec l'acte qu'elle engendre ? Il faudrait pour cela que ce soit mon acte qui la crée. Or, il ne la crée pas, puisqu'il en dérive. Elle lui est préexistante. Et comme je puis agir et vouloir toujours, il faut qu'elle subsiste toujours.

Puisqu'elle est en moi, de moi, elle fait partie de moi, elle est un attribut de ma personne, permanente comme elle, existante comme elle, en dehors de mes actes, antérieurement et indépendamment, par rapport à eux.

C'est une capacité, une propriété, susceptible de deux états, l'un antérieur indépendant de l'exercice, l'état potentiel qui s'oppose à l'acte ; et l'état d'activité, d'exercice, qui est l'état actuel.

Autre exemple. Je remarque que je soulève un fardeau une première fois. J'ignorais que mon effort obtiendrait cet effet. Je le renouvelle une fois, cent fois : je triomphe chaque fois de la difficulté ! Il est renouvelable à mon gré.

Cet effort émane de moi, de moi seul. Le témoignage de ma conscience est formel. Ici commence l'inférence. Puisque je suis cause de cet effort, j'en possède la raison suffisante, donc préexistante : cette raison n'est pas créée pour un effort passager : elle subsiste en moi, en permanence. L'effet étant toujours possible, la cause doit être toujours subsistante. Elle est en moi, comme le moi lui-même, qui existe en dehors de tout exercice de ses facultés et de toute activité déterminée.

Voyez le contraste en moi de deux états. Je soulève le fardeau : j'ai la conscience claire, immédiate de cet acte. Avant de le soulever, sans le soulever, j'en suis capable.

Je m'en sais capable, car je n'ai pas la perception directe de cette aptitude. Elle ne m'est connue que par son exercice. Elle est le fruit d'une induction. Et pourtant elle est aussi réelle, positive, ontologique, que la cause avant l'effet, le moteur par rapport au mouvement. Elle est la raison ontologique et logique de l'acte, comme la définition du triangle explique ses propriétés, comme la théorie de la gravitation explique le phénomène des marées.

Cet état d'aptitude relève-t-il de la métaphysique ? Nous y arrivons.

Les deux états de mes facultés, l'un d'exercice, l'autre de simple aptitude sont exclusifs l'un de l'autre, et contradictoires. Si je suis dans l'état de simple aptitude je n'agis pas. Si j'agis c'est que l'état de simple aptitude pour cet acte-là s'est évanoui. Mon pouvoir s'exerce ou ne s'exerce pas.

S'il s'exerce il n'est plus dans l'état de non-exercice, antérieur ou postérieur, mais jamais contemporain de l'acte.

Or, je ne perçois mes facultés et capacités que dans leurs actes, que dans leur état d'exercice : là elles sont expérimentales, phénoménales, empiriques. Dans leur état potentiel elles sont donc anté-expérimentales, anté-phénoménales, métempiriques. Je n'insiste pas sur une thèse que j'ai développée ici même (1).

Nous voici donc sur un terrain différent du domaine des sciences pour lesquelles, objet, méthode, principes, tout est

(1) *Revue de Philosophie*. Mai 1911, p. 477.

d'ordre inexpérimental. C'est bien le terrain de la métaphysique.

Autre voie de pénétration en territoire transcendantal. Autre base d'induction métaphysique.

Rien n'est plus intuitif, expérimental, empirique d'un empirisme de conscience, que mon activité en exercice, que l'influx que j'exerce sur mes sens, mes organes, mes pensées, que l'impulsion suivie d'effet que je donne aux corps mobiles qui m'environnent. Quelque chose de moi passe dans l'effet, et qui tient à moi. Cette notion pratique de ma causalité me dénonce un couple expérimental, celui de la cause et de l'effet. Je prononce le *fiat* et quelque chose arrive : voilà une séquence d'ordre expérimental.

Mais voici à présent le raisonnement inductif que je construis sur ces données.

De ce fait dont je suis cause, je suis la raison, la raison unique. Sans moi, il ne se serait pas produit. S'il s'était produit de lui-même, ç'aurait été sans raison. Ce qui est sans raison, ne peut se donner sa raison d'être à soi-même. Cet influx que je lui ai communiqué, qui lui a donné l'existence, était nécessaire pour qu'il existât.

L'expérience ne m'offrait que le spectacle d'une succession d'évènements, le *fiat* et puis l'effet. L'induction m'élève à une hauteur inaccessible à l'expérience scientifique, en me dénonçant le pourquoi nécessaire de cette succession : contingence de l'effet, nécessité de la cause, sont des notions transcendantes à l'expérience scientifique ou vulgaire.

L'induction nous a ouvert la porte de la métaphysique.

Étendons hors de nous cette notion avec ses conséquences métaphysiques.

Cette activité psychique qui m'a servi de point d'appui pour mes inductions extra-expérimentales, commandée par ma volonté, dirigée par mon intelligence, communiquée à mes organes, réfléchie dans ma conscience, c'est une activité consciemment ordonnée. Mais je remarque qu'en moi il y a des activités également ordonnées, qui agissent en moi, sans moi, sans le contrôle de ma raison ni l'impulsion de ma volonté, par exemple les réflexes de la digestion, de la circulation, ceux

qui président à la réparation des tissus, à la défense des organes des sens comme l'œil. J'appelle *instinctives* les opérations de cette activité. C'est cette nature d'activité causale que je prête aux animaux.

Encore un fait de conscience d'ordre différent : quand je me sens attiré invinciblement par la pente d'un plan incliné ou précipité violemment à terre malgré moi, je me sens dominé par une activité qui n'est ni consciente, ni ordonnée et que j'appelle une force. C'est cette sorte d'activité causale que je prête aux êtres inorganiques.

Lorsque je perçois les effets de ces forces directement ou indirectement, c'est qu'elles sont à l'état d'exercice.

Mais je conçois par l'exigence du principe de raison suffisante qu'elles sont à l'état de simple aptitude, c'est-à-dire à l'état potentiel avant ou après exercice. Voilà un grain de blé, qui n'est ni en tige ni en fleur. Qui niera qu'il n'ait l'aptitude de parcourir ces stades de son évolution dans des conditions données ? Voilà une barre d'acier : elle possède la propriété de se redresser après torsion, mais cette aptitude ne s'exercera que moyennant torsion.

Les forces de la nature passent, elles aussi par ces deux états contradictoires l'un de l'autre, dont l'un, l'état potentiel, n'est étudié et connu que par la métaphysique.

Les sciences ne l'étudient que dans ses effets, dans l'état actuel et expérimental. Ainsi, l'énergie potentielle étudiée en mécanique, le potentiel électrique, les chaleurs latentes de vaporisation, de fusion, etc..

Voici encore une donnée d'expérience intime. Je dis : *ma* pensée, *ma* volonté, *ma* sensation, *mes* sens, *mes* manières de faire et d'être. Ces manières sont en *moi*, à *moi*. Je dis, après généralisation : *votre* pensée, *votre* volonté, *vos* organes. Elles sont en *vous*, à *vous*.

Je ne conçois pas des vouloirs, des pensées, des impressions, qui ne soient à personne ; que l'on puisse conjuguer le verbe vouloir comme le verbe pleuvoir, que l'on dise « il veut » comme on dit « il pleut ». Voilà des modes d'être qui ne subsistent que sur un moi. Cet être qui est moi ne subsiste pas sur un autre, comme les manières d'être subsistent en lui.

Il y a donc deux catégories d'êtres : ceux qui ont besoin d'un autre pour subsister, et ceux qui n'ont pas ce besoin ; les premiers s'appellent accidents, les seconds, substances. J'énumère quelques-uns de mes accidents. Pas de mouvement hors de mes bras ; pas de couleur hors de mes cheveux, de mon sang, de ma peau ; pas de poids, de chaleur sans mes organes.

Par analogie je ne puis concevoir hors de moi, dans les êtres qui m'environnent, ces mêmes qualités comme pouvant subsister en elles-mêmes. Je les juge soutenues par un être qui joue pour elles le rôle que je joue moi-même. Pas de mouvement sans mobile, de couleur sans une chose colorée, de poids, d'étendue. L'être qui est soutenu s'appelle accident ; celui qui le soutient substance.

C'est bien par inférence que je connais la substance. Je la perçois en moi, mais seulement dans ses qualités et modifications : je ne me connais que sentant, pensant, voulant. Je n'ai aucune donnée directe sur sa nature propre, sur son action sustentatrice de mes facultés et de mes actes : elle est pourtant la raison logique et ontologique de leur existence, comme les définitions géométriques des propriétés géométriques.

La substance dans sa réalité propre fait donc partie d'un monde étranger à l'expérience, anté-phénoménal : elle est l'objet d'une spéculation supra-scientifique, la métaphysique.

A plus forte raison pour les substances étrangères au moi dont l'existence est pour moi le fruit d'une induction, il ne peut être question de les étudier en elles-mêmes à la lumière des méthodes expérimentales.

Encore une province située hors des frontières des Sciences : c'est celle des essences. Voilà des êtres, à présent nous pouvons dire des substances, qui diffèrent les uns des autres : un sel, un microbe, le moi conscient. Ils possèdent en eux-mêmes ce qui fait qu'ils sont ce qu'ils sont, le principe de leurs propriétés et de leurs actes, ce qui fait en conséquence qu'ils diffèrent les uns des autres ; cette réalité positive au premier chef s'appelle l'essence.

Cette réalité se distingue dans son entité propre des propriétés et des actes qu'elle engendre logiquement et ontologiquement, puisqu'elle est permanente, alors que les propriétés

sont tantôt en puissance et tantôt en acte — puisqu'elle est immuable comme l'espèce de l'être, alors que les propriétés sont susceptibles de plus ou de moins.

Elle se tient donc, en vertu de sa permanence et de son immutabilité, dans un domaine étranger à l'expérience dont le domaine propre est la vicissitude.

Mais, dans le cadre de la même espèce, il y a des individus, des êtres porteurs de la même essence, mais indépendants, mais substantiellement autonomes. Ils possèdent en eux-mêmes ce principe d'unité, d'individualité substantielle.

Pas de milieu : cette propriété, cet acte sont miens, ou ne sont pas miens. Il n'y a que le moi et le non-moi.

Le moi renferme une multitude d'activités et de modalités, mais qui se fondent dans l'unité du moi.

Elles ne subsistent pas par elles-mêmes, mais elles existent dans le moi et par le moi. Il n'y a qu'une existence pour elles, la mienne.

Les activités et les modalités des êtres situés hors de moi se fondent dans l'unité du principe substantiel qui joue pour eux le rôle du moi. L'être n'est pas une colonie.

Ce principe d'unité existentielle est irréductible à l'expérience qui ne nous offre qu'une multiplicité. Considéré, étudié en lui-même dans sa nature propre, il est donc d'ordre métaphysique.

Les phénomènes d'altération profonde des corps constituent une base d'induction féconde, principalement le grand fait du tourbillon vital.

Par la nutrition, je m'assimile une substance chimique, ou bien un aliment végétal ou animal. L'assimilation terminée, il n'y a pas en moi plusieurs êtres, un sel, un légume, et moi. Il n'y a que mon bras, mon œil, mes os. Il n'y a que le moi substantiellement un dans la multiplicité de ses parties. Le sel, la plante, sont dépouillés de leur existence substantielle. Ils n'existent plus que par l'existence du moi.

Les sucs de la terre sont absorbés par la plante : ils font corps avec elle : ils deviennent ses tissus, ses canaux, sa fleur.

Par analogie, j'affirme qu'il n'y a plus des sels et une

plante : il y a la plante; les sels sont dépouillés de leur existence substantielle ; il existent de l'existence de la plante, ils ont perdu leur individualité propre.

Tous les phénomènes de combinaison chimique motivent les mêmes conclusions.

Il y avait deux corps doués de propriétés très différentes, ou du moins très disparates pour le volume, l'affinité, la structure atomique. La combinaison se produit, nous n'avons plus devant nous qu'un seul être aux propriétés cohérentes, homogènes, où rien de nos connaissances physiques, électriques, cristallographiques, etc., ne nous permet de discerner une dualité substantielle.

Voici le raisonnement qui s'édifie sur cette constatation moitié scientifique, moitié philosophique.

Il y avait deux êtres substantiellement indépendants l'un de l'autre. Il n'y en a plus qu'un. Or, il n'y a pas eu anéantissement pour l'un d'eux, mais transformation de l'un au profit de l'autre. Il n'y a pas eu anéantissement complet de l'un d'eux, puisqu'il en reste quelque chose. Vérifiez. Quelque chose reste qui est passé dans la substance qui survit : son poids s'en est augmenté d'autant, son volume, — après les vérifications des sciences modernes, son poids atomique, sa masse. Un principe a émigré qui ne faisait qu'un avec la substance évanouie — et qui fait partie intégrante de l'être substantiel survivant, — principe nomade indifférent à telle ou telle subsistance, à telle ou telle essence, à telle ou telle individualité.

Fait-il partie des êtres auxquels il s'associe successivement, *à titre essentiel?*

Je puis l'étudier de plus près en moi. Il fait partie de mon organisme, par exemple, de mon organe du toucher.

L'acte de ce sens, c'est la sensation tactile. En analysant cette sensation, j'y trouve l'empreinte de deux principes, l'un étendu, l'autre inétendu. L'un étendu, puisque ma sensation réfléchit l'extension : l'autre inétendu, puisque je perçois simultanément la multiplicité des parties.

Ces deux principes de mes sensations sont fondus sans être confondus, dans mes sensations, donc dans mes facultés sensorielles, donc dans mon essence.

Le principe nomade est un *constituant essentiel* de mes organes des sens, de mes organes de locomotion, de mes tissus, des tissus des animaux, des plantes et de l'atome chimique.

Il ne se range pas de lui-même dans un règne et dans une espèce. Il reçoit d'un autre son attribution spécifique, donc principe incomplet pour la constitution d'une essence.

C'est la matière première qui, complétée par la forme, constitue l'essence de la substance matérielle.

Donc, d'une part un élément voyageur, indifférent à subsister dans tel ou tel individu, principe constitutif de l'essence des corps, mais indifférent à telle ou telle espèce, recevant d'un autre son attribution spécifique, et fournissant au composé qui est le corps son apport social représenté par l'étendue, la masse, le poids, etc..

D'autre part, un principe incapable de subsister seul sans le premier, élément coessentiel au premier et le fixant dans son être spécifique, ses propriétés fournissant comme apport social le facteur spécifique.

La rencontre de ces deux éléments dans l'unité substantielle forme l'essence des corps tels qu'ils s'offrent à nous dans la nature.

Rien dans cette analyse qui ne soit le résultat rigoureux d'une induction à partir des phénomènes.

Nous voici bien en deçà de l'expérience, avec des réalités substantielles, c'est-à-dire sous-jacentes aux phénomènes et réellement distinctes des phénomènes. Nous voici bien dans l'inexpérimental, avec les principes essentiels, distincts des phénomènes, et s'opposant à eux contradictoirement comme l'immobile à la mobilité, la stabilité à la vicissitude, l'unité à la multiplicité. Nous sommes en pleine terre métaphysique.

Encore une voie de pénétration dans un domaine inaccessible aux sciences. Elle s'ouvre sous nos pas dans nos démarches vers une classification des énergies.

Les phénomènes se suivent : les sciences expriment dans une loi la constance de cette succession. La métaphysique confère à cette loi un caractère de nécessité, en établissant entre les faits consécutifs une relation de cause à effet. Ceci a été déjà dit.

Les Sciences, en étudiant les diverses catégories d'énergies,

de pouvoirs d'action, de « puissances motrices », s'aperçoivent qu'un corps a pouvoir sur tel corps et non sur tel autre, à tel degré et non à tel autre et, en sens inverse, qu'un corps est ou non susceptible de recevoir l'influence d'un autre, qu'il y est réfractaire ou sensible à tel ou tel degré. L'aptitude varie à subir un changement de forme ou une action éclairante, calorifique, électrique, chimique.

Les sciences, dans leurs généralisations les plus élevées, distinguent l'aptitude à communiquer et l'aptitude à recevoir une énergie.

La métaphysique elle aussi distingue ces deux aptitudes, et les nomme puissance active et puissance passive, et, à l'aide du principe de raison suffisante, affirme la priorité logique de la puissance active. L'eau ne deviendra chaude que si elle est en contact avec une source de chaleur.

Les sciences remarquent que les énergies ne sont pas toujours en activité, et que leur entrée en activité est conditionnée par un phénomène antécédent qui souvent leur est dissemblable.

La radiation solaire est la condition requise pour la mise en branle de l'énergie germinative, bien que ces deux énergies soient d'un ordre différent.

La métaphysique, armée du principe de raison suffisante, proclame la nécessité d'une intervention étrangère antécédente pour la mise en train de l'énergie.

Elle souligne l'existence dans l'agent d'un temps de passivité avant l'exercice de son activité propre, elle en proclame le fait universel là où les sciences ne l'ont pas découvert, universel parce que nécessaire — nécessaire parce qu'exigé par la nature de l'état potentiel. Une puissance ne peut s'actualiser d'elle-même.

Elle distingue nettement deux actions, là où les sciences ne les isolent pas suffisamment, l'action de la cause excitatrice reçue par l'agent dans sa puissance passive, et puis l'action de l'agent dans l'exercice de son énergie propre, marchant à ses fins spécifiques et faisant acte de cause soit en lui-même comme chez le vivant, soit hors de lui.

Elle note entre ces deux actions la phase de passivité dans

l'agent dont l'activité est conditionnée, d'où il résulte qu'une puissance active n'agit pas directement sur une autre puissance active.

Les sciences remarquent la dissemblance de certaines causes et de certains effets, l'hétérogénéité de certaines actions et de certaines réactions.

La métaphysique explique cette diversité sans compromettre le grand principe qui domine la métaphysique des causes : « Agens agit simile sibi. »

Dans la puissance passive, elle reconnait l'activité de l'agent déterminant : c'est sa signature, puisqu'il est raison logique et ontologique du phénomène. Dans l'échauffement du germe nous trouvons l'effet propre de la radiation solaire.

Une fois actué par la cause déterminante, le facteur réagissant déploie ses virtualités propres, *agit simile sibi*.

Je termine par cette induction.

L'action d'un agent qui déploie son énergie ne peut pas être un passage de la puissance à l'acte, puisqu'il n'est plus en puissance en agissant, puisqu'il est en acte ; il n'acquiert pas puisqu'il donne.

Dans le phénomène de l'action, il y a cependant passage de la puissance à l'acte, il y a acquisition, non pas dans l'agent, mais dans la puissance passive. C'est cette vérité que l'École envisage sous ses divers points de vue et qu'elle exprime dans les axiomes suivants :

« Unumquodque agens agit secundum quod est actu. » — « Actio est in passo. » — « Movens movendo non movetur. »

Nous sommes ici encore en pleine province métaphysique, les Sciences n'étudiant les causes que dans leurs effets, et la métaphysique les explorant en elles-mêmes pour s'objectiver leur existence et approfondir leur nature.

Je viens de tracer par ce choix d'exemples une carte routière. Tous les chemins indiqués sont en pente à partir d'une plaine située en pleine lumière, ils s'élèvent vers une cime ténébreuse où ne pénètre qu'une lumière indirecte.

J'ai décrit les avenues les plus larges. Qu'on ne me demande pas de les énumérer toutes, ni d'en faire un classement raisonné. J'ai montré qu'on peut d'un pas assuré prendre posses-

sion de l'invisible, et qu'au plan supérieur aux Sciences, contrairement aux dires de la métaphysique expérimentale, on chemine dans le métempirique.

Cela me suffit.

Qu'est-ce que ces itinéraires ont de commun entre eux ?

Nous partons, sur leurs traces, des données de l'observation interne et externe, que les sciences psychologiques et physiques ont mises en formules. Et puis ceci est décisif : là est toute la raison et la sécurité de notre marche ascendante : ces phénomènes ne se suffisent pas, ni dans le fait de leur apparition ni dans leur nature intrinsèque, ils ne portent leur explication, leur raison d'être : ils revêtent les stigmates de la contingence.

Cette raison doit être trouvée puisqu'ils existent. Elle doit être cherchée hors d'eux-mêmes. C'est le principe de raison suffisante qui l'exige : c'est lui qui constitue notre force ascensionnelle, notre paire d'ailes, pour parler comme Taine. Et c'est bien lui avec ses exigences les plus rigoureuses, qui nous introduit dans le domaine des causes extra-expérimentales.

Dans la doctrine de l'idée claire, la clarté des principes était au détriment de leur valeur. Dans la doctrine de l'École, la valeur, la certitude des principes est en raison inverse de leur clarté. Nous cheminons en terre ferme, mais les yeux fermés.

J'ai bien qualifié notre éclairage d'indirect. Nous ne percevons les choses que par le jour qui nous vient de leurs effets.

Elles sont entièrement invisibles considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur entité propre distincte des phénomènes supérieure à eux, et qui est leur cause formelle. Là, pour voir, nous ne sommes guidés que par ce principe général que la cause doit renfermer au moins les qualités de son effet. Mais cette connaissance est forcément inadéquate, l'effet n'épuisant pas la vertu de sa cause et se tenant dans une sphère ontologique supérieure. J'ai déjà employé cet exemple. Ne connaissant pas l'état potentiel en lui-même, son acte ne m'en donnera qu'une notion incomplète et inférieure : l'acte n'épuise pas toute la vertu de la propriété. Pendant qu'elle est en acte, elle cesse d'être en puissance par rapport à cet acte, mais elle reste en

puissance par rapport aux autres actes qu'elle effectuera, et par rapport à tous les actes qu'elle est capable d'effectuer.

Dans la vapeur qui presse actuellement sur le piston, je ne puis pas découvrir *a priori* toute l'énergie dont elle est capable, dont elle sera encore capable lorsqu'on lui aura restitué la force élastique qu'elle dépense dans le travail actuel.

Et puis, ce n'est pas la notion que j'ai de l'acte qui me révélera pourquoi il est ce qu'il est, et non autre, à plus forte raison pourquoi la propriété d'où il émane est ce qu'elle est, et non autre : pourquoi, par exemple, la vapeur possède une force élastique, et pourquoi sa force élastique est susceptible d'accomplir tel travail et non un autre.

Telle serait notre connaissance, si on peut utiliser ces analogies, des figures géométriques, si, par impossible, au lieu de les connaître en elles-mêmes dans leur forme propre, on ne les connaissait que dans les propriétés de ces formes, si, par exemple, on ne connaissait du triangle rectangle que l'attribut caractéristique de son hypoténuse.

Ou bien encore, nous connaîtrions le son d'une manière bien imparfaite si nous n'en connaissions que les propriétés, hauteur, intensité, timbre, si nous n'avions pas la notion expérimentale des vibrations des corps sonores. Ici encore, la comparaison cloche : car la vibration sonore serait, comme elle l'a été longtemps, soustraite à l'expérience réelle, mais pas à l'expérience possible, tandis que la cause métaphysique est d'un ordre essentiellement inexpérimental.

Nous reviendrons sur cette obscurité de nos notions métaphysiques.

J'ai hâte, puisque je puis le faire à présent, de définir les situations respectives de la métaphysique et des sciences, et d'établir entre leurs objets les rapports de subordination conformes à la nature des choses.

Ces rapports sont des rapports de bienséance comme il convient entre voisins, et des rapports de préséance ou de dépendance, ou, pour ménager toutes les susceptibilités, d'interdépendance.

Ces rapports peuvent dériver, ou bien des objets des deux disciplines, considérés en eux-mêmes dans leur réalité propre,

dans leur statut ontologique, abstraction faite de l'investigation dont ils peuvent être le terme de notre part, ou bien de ce mode d'investigations même, des méthodes d'étude employées pour les étudier, des procédés d'information. Il y a donc lieu de distinguer une dépendance ontologique et une dépendance méthodologique.

Au point de vue méthodologique, la métaphysique est strictement tributaire des sciences, puisque c'est l'expérience, le phénomène qui lui fournit ses bases d'induction. Cette dépendance a été surabondamment prouvée.

Au point de vue ontologique, celui de l'échelle des réalités considérées dans leur être propre, c'est la métaphysique qui prend le pas.

Il n'y a pas, comme notre langage aurait pu l'insinuer, *a parte rei*, plusieurs objets réellement distincts, un pour la métaphysique, l'autre pour les Sciences. Il n'y a qu'un objet, l'être, l'être qui subsiste indépendamment des autres, et auquel les autres se rapportent, la substance.

L'être substantiel a son essence, ses propriétés ; celles-ci sont, soit en puissance, soit en acte. Voilà l'objet tel que l'analyse transcendantale l'a schématisé.

Étudié en tant qu'être substantiel, en tant qu'essence, en tant que propriétés à l'état potentiel, il constitue le domaine de la métaphysique.

Étudié dans ses propriétés à l'état actuel, expérimental, phénoménal, il est l'objet des Sciences de la nature, c'est le même objet sur lequel l'esprit dirige toutes ses facultés d'investigation. Reportez-vous au langage des Sciences. Qu'entendent-elles par corps, par énergies, par forces, par potentiel, état latent, par propriétés et manifestations, sinon les substances, les puissances, les causes et les actes?

Elles seraient bien embarrassées de désigner les objets de leur spéculation, sans recourir à cette terminologie. On peut défier tout penseur de traiter ces sujets sans se conformer à cette échelle des principes, sans faire pratiquement de la métaphysique.

Les Sciences avouent l'existence des principes métaphysiques puisqu'elles les nomment, et dans le sens que nous leur

avons donné, mais elles supposent qu'ils sont étudiés en eux-mêmes par une discipline différente, à laquelle elles renvoient pour une information spéciale.

Si nous connaissions intuitivement en eux-mêmes les principes métaphysiques, comme nous connaissons les données scientifiques, au lieu de les conclure par voie inductive, nous verrions les Sciences sortir de la métaphysique, comme les théorèmes géométriques d'une définition géométrique. C'en serait fait d'une diversité dans les objets, dans les principes et dans les méthodes. C'en serait fait des Pyrénées séparatrices.

Mais, puisque nous n'accédons à la métaphysique que par voie ascendante, en faisant pénétrer quelque clarté venue d'en bas, est-il possible de redescendre de la métaphysique vers les Sciences, et de porter sur elles quelque lumière provenant des sommets?

C'est le problème préalable de notre troisième paragraphe.

M. GOSSARD.

(*A suivre.*)

LA PART DU PHYSIQUE

DANS LES PSYCHONÉVROSES ET LA CURE PHYSIQUE

La connaissance approfondie des psychonévroses est de date relativement récente. Le retentissement des lésions organiques sur les troubles psychiques entrevu depuis longtemps par les philosophes n'a été étudié scientifiquement que depuis une trentaine d'années.

Les recherches et les travaux se sont multipliés, les opinions les plus contradictoires ont été défendues, et le mécanisme mental des psychonévroses est encore loin d'être élucidé.

Normalement, ce qui réalise essentiellement la vie intellectuelle saine, c'est l'harmonie parfaite des facultés, la cohérence des actes, des états, des habitudes. Cette eurythmie est en concordance avec ce qui se passe dans les centres nerveux. Ribot a pu dire justement que « *l'activité nerveuse se répartit dans les différents points du système nerveux suivant des lois fixes, comme celles qui gouvernent la circulation du sang dans le système vasculaire* ».

C'est l'état idéal d'équilibre dans lequel les réactions de l'individu seront proportionnées à leurs causes, parce que soumises au perpétuel contrôle d'un jugement sain et dominées par une volonté efficace.

Mais que de facteurs entrent en jeu pour détruire cette harmonie ! L'hérédité nous charge de prédispositions morbides plus ou moins lourdes. Il faut une culture individuelle poursuivie avec ténacité pour en enrayer les mauvais effets et de constants efforts pour les vaincre dans une certaine mesure.

Notre hérédité, envisagée au point de vue de la pathologie mentale, ne comporte pas seulement les tares intellectuelles, mais aussi les tares physiques. L'état de santé organique joue

un rôle considérable sur notre équilibre moral, en dehors même des déchéances physiques.

Soit du fait du tempérament individuel — somme de toutes les hérédités — soit à cause d'affections pathologiques aiguës ou chroniques, l'équilibre peut être rompu.

En règle générale, suivant les circonstances et les prédispositions, les réactions du malade vont se faire dans le sens de la dépression ou de l'excitation : asthénie ou hypersthénie.

*
* *

Essayons d'en déterminer le mécanisme.

I. — Le MÉCANISME MENTAL des psychonévroses a pu être expliqué de deux façons :

A) Il s'agirait, suivant les uns, de pure *dysharmonie psychique ;* je ne ferai que rappeler cette première théorie et m'appesantirai plus sur la seconde.

B) Les psychophysiologistes contemporains basent sur l'*exaltation du sens de notre existence* une conception de la tristesse, de la mélancolie qui leur permet d'interpréter le rôle des lésions somatiques dans les névroses.

A) « Trois grands phénomènes, d'après Janet, entrent en jeu dans la diminution des facultés de combinaison et de comparaison et peuvent donner le sentiment d'imperfection psychique :

« 1° C'est d'abord la diminution de la synthèse mentale et, par conséquent, de la systématisation des éléments réunis dans le champ de la conscience ;

« 2° La réduction de la complexité mentale du nombre des éléments, sensations, images, mouvements, émotions — qui remplissent d'ordinaire la conscience et nous donnent le sentiment du réel ;

« 3° Le souvenir de la manière dont fonctionnait autrefois notre pensée, de son unité et de sa richesse ; les comparaisons entre cet état passé et l'état présent et les interprétations inévitables qui se mêlent à ces comparaisons. »

Le sujet sent cette modification psychique ; il éprouve le besoin de se faire rassurer, cherche à s'appuyer sur une affir-

mation étrangère : *la volonté faiblit*. Alors intervient un facteur nouveau : l'imagination. Elle est une nécessité psychique. Les malades ne peuvent sans effort expliquer ou constater, ils inventent et, suivant le mot de Maurice de Fleury, « tout l'organisme est la proie d'une image ».

A côté de l'imagination, et augmentée comme elle, surgit la sensibilité.

La combinaison de ces deux forces entraînera dans le domaine intellectuel l'accélération des représentations psychiques. La production imaginative est accélérée jusqu'au *délire*.

L'enchaînement des idées, de plus en plus accéléré, finit par devenir inintelligible : c'est *l'incohérence*.

Que cette agitation trouve sur sa voie une excitabilité sensorielle spéciale, elle va en quelque sorte la déclencher et l'*illusion* naîtra, suivie même de l'*hallucination*.

Enfin la diminution de la synthèse mentale a rendu possible la suggestibilité.

A côté de ces faits, *aux antipodes de l'agitation vient l'indifférence,* plus souvent chez les abouliques, les douteurs, les méfiants, et en face ou à la suite de l'épuisement créé par le torrent de l'agitation.

En résumé, *il y a malaise psychique, désordre entre les diverses fonctions du cerveau.*

B) A cette théorie s'oppose celle des psychophysiologistes :

De même que l'homme est apte à la joie, dans la proportion où la santé physique lui permet cette émotion (suivant le mot de Dearborn), l'homme est triste parce que la tristesse n'est que le reflet de la déchéance physique. C'est par ce que l'on a appelé la *cénesthésie* qu'il est averti de cette déchéance.

C'est donc ce sens qu'il faut définir.

Qu'est-ce que ce sens, où naît-il et quels sont ses effets?

Séglas, dans ses leçons sur les maladies mentales, en fournit une définition qu'on ne peut que citer sans la modifier : « On a donné le nom de *cénesthésie,* sens de l'existence, au sentiment que nous avons de l'existence de notre corps, sentiment qui, à l'état normal, s'accompagne d'un certain bien-être. Chaque fonction vitale y contribue pour sa part, et de cet apport complexe résulte cette notion confuse qui, par une répétition inces-

sante, est devenue *nous-mêmes ;* nous ne pouvons nous en rendre compte sans les variations qui l'élèvent au-dessus ou l'abaissent au-dessous de la normale. »

Mais pourquoi ce sentiment de notre existence s'exalte-t-il tout à coup, devient-il plus précis et nous révèle-t-il une tare profonde alors même qu'aucun symptôme pathologique n'est apparent? S'il en est ainsi, c'est pour nous avertir de l'épuisement organique, c'est un effort, une réaction de défense pour prévenir, écarter ou combattre la souffrance, et son propulseur est la fatigue. Savoir où commence la fatigue nous permettrait de connaître où naît le sentiment de cénesthésie. Chaque individu, comme l'a montré Mosso, a une courbe de fatigue qui lui est propre et constante.

La fatigue naît de l'effort physique musculaire ou splanchnique comme de l'effort intellectuel ; elle avertit que l'attention engendre l'épuisement, de même que la distraction trop prolongée. Il y a des gens fatigués de ne rien faire.

Après l'excitation de la sensibilité médullaire ou sympathique se produit l'excitation corticale : la sensation du désordre de la vie organique est perçue.

Que vont être les effets de cette perception sur les opérations intellectuelles? Une série de troubles va s'ensuivre. « En raison même de l'état particulier des centres nerveux qui participent également à la souffrance générale de l'organisme, c'est surtout dans leur élaboration cérébrale que les diverses sensations vont se transformer et s'altérer.

« Les images intérieures ne sont plus adéquates à leurs excitants normaux, et les sensations — même régulièrement transmises — n'arrivent plus à la conscience que comme autant d'impressions alarmantes par leur étrangeté.

« L'état cénesthésique normal, le bien-être, produit par le consensus harmonique des sensations organiques, fait ainsi place, l'équilibre une fois rompu, à un nouvel état cénesthésique, pénible, de malaise général avec parfois quelques localisations plus précises. »... « L'effet d'un organe faible ou malade dérange le ton psychique et se traduit dans le cerveau par une irritabilité excessive, une disposition à l'émotion, en résumé, un état de malaise psychique. » (Maudsley.)

Le malade alors se sent vivre, il ne s'occupe plus qu'à assister au défilé de ses sensations, s'absorbe dans cette décourageante contemplation, et les énergies actives s'atrophient au profit de cette surexcitation de la sensibilité interne.

L'hypocondrie nous révèle en grossissement ces effets, et Maine de Biran nous dit : « Je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister, j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans pour savoir comment je pourrais vivre et être moi. La santé nous porte aux objets extérieurs ; la maladie nous ramène chez nous. »

Nous pouvons, à l'appui de cette théorie, étudier de plus près le syndrome physique des psychonévroses. Nous montrerons ensuite quelles ressources thérapeutiques on peut lui opposer. Enfin, nous analyserons les résultats et nous en apporterons la critique.

*
* *

II. — Syndrome physique dans les psychonévroses.

Mais avant d'aborder l'étude de l'état physique dans les psychonévroses, je tiens à faire remarquer que j'embrasserai dans une description générale les anomalies mentales les plus diverses. De l'état de santé mentale aux vésanies les plus graves, on peut trouver tous les intermédiaires, souvent si proches les uns des autres qu'il serait difficile de ranger les sujets dans des catégories différentes.

On a méconnu longtemps les relations entre les psychoses et les névroses ; il y a lieu, croyons-nous, d'être moins rigoristes, de revenir à l'idée de Morel, qui considère les maladies mentales et les névroses « comme une série d'êtres résultant de parents communs et en état de se multiplier et de se propager ». Au premier échelon se trouve la neurasthénie. C'est aussi l'idée de Möbius ; pour lui, la neurasthénie est le germe originel d'où dérivent par développement ultérieur l'hystérie, la mélancolie, l'hypocondrie, la manie, l'aliénation.

Si l'on considère, par exemple, les rapports entre la neurasthénie et la mélancolie dépressive, on voit qu'il n'existe, en somme, que des différences de degré : au début névrose,

puis tristesse ; puis l'élément psychique prend le dessus, c'est la mélancolie ; mais les signes de névroses persistent encore avec leur même aspect, et s'ils semblent se modifier, c'est qu'ils s'exagèrent sous l'influence du processus d'aggravation.

C'est ainsi que dans la lypémanie persistent la céphalée en casque des neurasthéniques et la plaque lombaire. Mêmes réactions psychiques : l'indécision, le découragement, la défiance, l'inquiétude, sont les éléments primordiaux aussi bien de l'état mental neurasthénique que du lypémaniaque avec conscience. Mais tandis que le neurasthénique lutte et a encore une conscience assez libre pour lui permettre une multiplicité de conceptions, tristes peut-être, mais logiques et variées, le mélancolique n'a plus que des idées fixes : la mélancolie n'est, en somme, que la « *cristallisation de la neurasthénie* » (M. de Fleury). C'est une neurasthénie qui ne lutte plus, et la difficulté consiste à établir où naît la mélancolie, où cesse la neurasthénie.

De même dans l'hystérie, l'état mental s'altère, mais les phénomènes sont synchrones, corrélatifs. Il faudrait même dire que la tare mentale est la condition de l'hystérie et non pas la conséquence. Il faut une tare psychique pour permettre cette impressionnabilité particulière qui fait de l'hystérique l'esclave de la suggestion, qui lui fait donner la vie à tous les fantômes que son imagination se représente, qui fait d'autre part disparaître par l'idée ce qu'une idée avait amené (Babinski).

Mais si psychose et névrose ne font qu'un, on peut même pousser plus loin la synthèse et établir des relations entre les diverses psychoses, entre la psychose neurasthénique et la psychose hystérique. On a dit longtemps : la neurasthénie est l'hystérie mâle. Dubois discute excellemment cette proposition : « C'est faux, dit-il, si l'on entend par là que l'hystérie n'existe pas chez l'homme, mais il y a quelque chose de vrai dans cette proposition. Le névrosisme prend chez l'homme adulte la forme de la neurasthénie en vertu même de la mentalité masculine. En effet, les facultés logiques sont plus développées chez l'homme, il accepte moins facilement les suggestions

quelque peu absurdes, il est moins démonstratif dans l'expression de ses malaises, mais il les analyse davantage.

« Par contre, il n'a pas autant que la femme l'habitude de la souffrance résignée. Il se décourage plus facilement, comme le montre la plus grande fréquence du suicide chez l'homme : c'est la tristesse, le découragement, l'impuissance qui dominent chez lui et ce sont là les caractéristiques de la neurasthénie. La femme, au contraire, a la mentalité plus enfantine ; elle montre souvent plus de vaillance en face de la douleur physique et morale. Par contre, elle sent vivement, elle a plus d'imagination et subit plus facilement le joug de ses représentations mentales. » En effet, Sydenham avait démontré l'existence de l'hystérie masculine et Charcot avait constaté la fréquence de l'association des deux névroses; il avait l'habitude de désigner cette combinaison sous un seul vocable, celui d'hystéro-neurasthénie.

Cette longue digression nous permet de prévoir qu'on trouvera les mêmes symptômes physiques dans des affections psychiques très éloignées, et, par contre, des expressions physiques très dissemblables pour des états psychiques en réalité très voisins.

Aussi n'étudierons-nous que des cas moyens. Nous savons déjà qu'il y avait deux ordres de réactions qui peuvent, d'ailleurs, se combiner ;

1° Des réactions sthéniques ou hypersthéniques, dans lesquelles les malades réagissent par excitation ;

2° Des réactions hyposthéniques, où nous voyons les malades réagir par dépression.

Tous les appareils, tous les organes peuvent être influencés.

Le système nerveux, l'appareil digestif, l'appareil circulatoire, sont atteints à des degrés divers.

Abandonnant toute la partie psychologique qui a déjà été traitée ici, troubles du caractère, obsessions psychiques, j'analyserai seulement ici les troubles organiques.

La forme dépressive pure est relativement rare ; le plus souvent à l'atonie de certains organes s'oppose la vivacité exagérée dans les réactions d'autres appareils.

Je puis cependant vous en donner une idée en vous rapportant l'observation d'un jeune homme de vingt ans qui, à la suite d'un échec à Polytechnique, fut atteint d'une neurasthénie intense où tous les organes participèrent dans le sens de la dépression.

Assez taré au point de vue nerveux, ce malade, qui avait déployé une grande activité dans la préparation de son concours, était devenu, après son échec, d'une apathie exagérée. Le début avait paru être purement organique, l'appétit avait disparu, les digestions étaient lentes, irrégulières; puis des insomnies s'étaient manifestées. Quelques troubles digestifs un peu plus aigus et plus prolongés avaient, tout d'abord, attiré l'attention sur l'estomac. Le malade se plaignait d'ailleurs fort peu, ne souffrait que rarement de la tête, et il n'existait, outre les phénomènes gastro-intestinaux, qu'une sensation de fatigue, ou, pour mieux dire, un manque d'entrain contre lequel il était impossible de lutter.

Après plusieurs mois d'un traitement dirigé contre les troubles somatiques et suivi pendant toute la durée des vacances, le malade voulut reprendre ses études. Il ne le put. Chez lui, toutes les réactions de l'organisme étaient alors au-dessous de la normale. La température oscillait autour de 36°, le pouls était ralenti, mou, incoordonné, le sphygmomanomètre accusait une baisse de la tension artérielle. Du côté du système nerveux, même atonie, paresse des réflexes, lenteur des perceptions; l'accommodation est remarquablement lente. Tout l'appareil musculaire est amoindri et le dynamomètre accuse un fléchissement marqué de l'effort volontaire. Il est probable que l'ergographe eût noté une précocité extrême dans l'apparition de la fatigue. Le système digestif, dont l'atteinte avait été remarquée la première, avait toutes ses fonctions ralenties et les analyses du suc gastrique confirmèrent les présomptions d'hypochlorhydrie, une diminution de toutes les sécrétions accompagnant l'atonie de l'organe lui-même.

Le point de départ de l'affection devait-il être rapporté à l'appareil digestif? On avait pu le croire. L'auto-intoxication avait été incriminée. Elle a certainement joué un grand rôle,

mais il ne devait pas suffire d'instituer un traitement organique pour améliorer cet état.

Au bout de deux mois, il n'avait donné aucun résultat. Ni le régime, ni la vie au grand air, ni les massages, les frictions et un traitement hydrothérapique ne purent dissiper l'apathie et les troubles généraux. Sans doute, les insomnies étaient moins graves, les digestions moins irrégulières, mais l'apathie restait la même. Le pouls était encore mou, dépressible, les réflexes lents.

Or, rapidement, après l'institution d'un traitement psychothérapique, on aboutit à la guérison *aussi bien physique* que morale, dès que le malade fut soustrait à son milieu et qu'on eut changé ses habitudes de pensée.

Et en moins de deux mois, sans autre médication qu'un régime très simple, tout rentra dans l'ordre.

Il est très rare, avons-nous dit, de trouver une réaction de dépression aussi typique. Le plus souvent, l'amoindrissement fonctionnel d'un organe est accompagné par une exagération au niveau d'un autre.

Fréquemment, l'appareil digestif est en état de méïopragie alors que le système nerveux est dans un perpétuel état d'éréthisme. Tous les sens acquièrent une finesse exagérée qui font du malade un être en continuelle vibration. Les infiniment petits de la sensation qui nous échappent à l'état normal sont enregistrés ; bien mieux, ils sont recherchés et, par un phénomène banal chez ces malades, pour avoir été analysés quand ils existaient accidentellement, ils finissent par être perçus quand ils n'existent pas. Le sujet entretient, crée même sa maladie. Ce serait exagéré de dire qu'il est purement un imaginaire, car il y a eu à l'origine de l'affection un ébranlement réel, mais la maladie psychique commence dès qu'il y a une répercussion disproportionnée à la cause, une exagération due à l'introspection continuelle.

Dans un troisième ordre de faits, il y a exagération dans le fonctionnement de tous les appareils. La réaction hypersthénique ne s'étend pas seulement au système nerveux, elle englobe les appareils cardio-vasculaire, respiratoire, digestif. L'éréthisme cardiaque se traduit par une violence marquée du

pouls, bondissant, précipité, toujours instable. Le sphygmanomètre accuse une élévation considérable de la tension artérielle. Les combustions respiratoires sont exagérées, au lieu d'être ralenties comme dans les cas précédents.

Et, au point de vue psychologique, on trouve le reflet de cet état hypersthénique dans l'habitus du malade, agité, inquiet, accusant complaisamment ses moindres sensations, décrivant avec prolixité ses douleurs et ses craintes.

Que l'on essaie sur ces malades les calmants, bromure, valériane : le résultat sera encore plus insuffisant que dans les premiers types.

L'opposition entre ces deux malades est très nette :

Les déprimés ont le visage pâle, l'œil alangui, le regard vague, les traits tirés ; tout leur paraît triste et sombre dans la vie ; ils vont seuls, sourient rarement, parlent peu et leur parole est lente, traînante. Ils ont toujours froid, sont constamment fatigués, rompus, brisés. Si on les interroge, ils répondent qu'ils sont faibles, ont mal partout et plus spécialement à la tête, à l'estomac.

L'hypersthénique, au contraire, a de l'embonpoint, de la gaieté, de la vivacité ; quelquefois, il engraisse, alors que les symptômes nerveux s'aggravent. Au regard de ses amis et de ses parents, il passe pour un malade imaginaire. Les médecins eux-mêmes s'y trompent, et Beard qui, le premier, découvrit la neurasthénie, raconte qu'un médecin venu pour le voir lui fit cette remarque en traversant la salle d'attente : « Tous vos malades sont des géants. » Et cependant, un homme peut être doué de la plus robuste constitution et présenter des signes d'épuisement nerveux très accentués.

Et ces malades présentent, en effet, les stigmates caractéristiques ; rien n'y manque, ni la céphalée en casque ou sous forme d'hémicranie apparaissant au réveil, calmée par le repos ou l'alimentation, ni les insomnies, ni les plaques névralgiques cervicales ou sacrées, ni l'amyosthénie...

Les dyspepsies prennent chez eux des aspects variables suivant la gravité. Mathieu les range en trois catégories :

1° Les dyspepsies nervo-motrices avec ou sans hypochlorhydrie, où la dilatation progressive est accompagnée de stase gastrique avec fermentations et hyperacidité organique ;

2° Les dyspepsies plus légères, marquées par du baîlonnement, des aigreurs, des malaises une demi-heure ou une heure après le repas. L'estomac est tendu non plus vers l'abdomen, mais vers le thorax : d'où dyspnée, palpitations, irrégularités du pouls, surtout marquées après le repas du soir et dans la position horizontale.

3° La dyspepsie atonique est plus grave. Ici, ce sont de véritables douleurs, des brûlures qui se manifestent. Rapidement, l'état général est atteint et l'amaigrissement devient vite inquiétant.

Des symptômes, secondaires chez les uns, peuvent prendre le pas et dominer toute la scène chez d'autres malades.

Tantôt ce seront des vertiges, allant du simple étourdissement à l'état ébrieux, tantôt des troubles de la sensibilité générale, hyperesthésie, prurit, fourmillement, ou de la sensibilité spéciale. C'est ainsi qu'on voit se manifester de l'hyperesthésie rétinienne (« œil irritable »), de l'hyperacousie, de fausses sensations subjectives ; un affinement morbide du goût ou de l'odorat, ou même une sensibilité plus grande aux variations thermométriques, barométriques ou hygrométriques. Il y a là des manifestations extrêmement curieuses d'un sens qui n'existe qu'à l'état fruste chez l'individu normal.

Du côté de l'appareil circulatoire, les troubles cardiaques peuvent dominer et donner lieu à ces fausses angines de poitrine névrosiques, plus effrayantes que graves, à des tachycardies paroxystiques, toutes affections d'un diagnostic souvent fort délicat.

*
* *

III. — Le TRAITEMENT PHYSIQUE de manifestations si diverses et si peu coordonnées risque fort d'être un traitement purement symptomatique.

Suivant les tendances du moment, — disons le mot, suivant la mode scientifique — on a voulu faire jouer dans l'évolution des névroses le rôle principal à la débilité d'un seul organe. Pendant quelques années, n'a-t-on pas prétendu que toutes les neurasthénies ressortissaient à la dilatation de l'estomac?

On expliquait les troubles nerveux par l'auto-intoxication d'origine digestive. Comme conclusion thérapeutique, on bourrait le malade de désinfectants, naphtol, benzo-naphtol, charbon ; on pratiquait des lavages gastriques à doses immodérées. Sans doute, on arrivait à diminuer les fermentations gastriques, mais rien ne changeait dans l'état mental du malade.

L'on dut en rabattre des théories trop exclusives, et reconnaître qu'un traitement purement médicamenteux ne suffisait pas.

Alors, on fit intervenir l'hygiène et le régime.

Les prescriptions d'hygiène physique sont des plus précieuses, en ce qu'elles entraînent un apaisement du système nerveux.

Quand on ordonne une existence calme et tranquille, la suppression absolue de tous excès : travail, fatigue, plaisir, on s'adresse directement au système nerveux : les nerfs fatigués, surmenés, vibrent au moindre ébranlement ; il faut bannir tous les motifs d'excitation extérieure.

Avec ces règles hygiéniques d'abstention, on combinera un traitement physique méthodique sagement indiqué et dosé.

L'hydrothérapie, arme à deux tranchants, aux effets si variables suivant les réactions de l'individu, pourra être appliquée avec discernement.

Le massage est toujours excellent, suivi ou précédé de frictions alcooliques, à condition qu'il soit mesuré.

L'électricité sous toutes ses formes, franklinisation, bain électrique, souffle, étincelles ou faradisation, a été employée, donnant des succès ou des insuccès retentissants, suivant les malades.

Il est difficile de juger équitablement des résultats et de la part à faire aux divers modes de traitement.

Et il ne faut jamais oublier le rôle considérable qui revient au terrain.

Chez un sujet à prédispositions psychiques normales, des affections graves, douloureuses, influeront bien sur le caractère, mais elles ne feront pas du malade un détraqué ; tout individu taré mentalement, si minime que soit sa prédisposi-

tion morbide, risque, au contraire, de voir son état moral profondément modifié. C'est avec cette réserve que l'on peut étudier toute une catégorie de faits à l'ordre du jour.

En ces dernières années, la chirurgie des aliénés a réservé des surprises (1). On a vu la guérison de psychoses survenir à la suite d'un traitement chirurgical. Tel malade, vésanique depuis de longues années, a été opéré d'un rétrécissement de l'intestin ; telle autre, d'un fibrome ou d'un kyste abdominal. Immédiatement après l'opération, les sujets sont revenus à leur état normal.

Comment faut-il interpréter ces faits ? Il est évident que la cause matérielle jouait un rôle dans les troubles mentaux. Il est probable que le début de l'affection mentale remontait au début de l'affection physique. Dans tous les cas, il s'agissait de maladies à évolution très lente, qui mettent parfois des années à se manifester par des troubles physiques imposant l'intervention.

Pendant ce développement sournois d'une lésion organique, l'équilibre nerveux était changé, l'état physique atteint jusqu'à la vésanie.

L'irritation continue et imperceptible du plus délicat des appareils avait provoqué un déséquilibre chez un sujet prédisposé. La continuité de l'excitation entretenait l'aliénation mentale sans qu'on pût rapporter le trouble à sa cause. L'opération, en supprimant cette cause morbide, permettait le retour à l'état normal.

Ces faits n'infirment pas les conclusions générales que l'on doit tirer de l'observation :

Il y a trois ordres de faits :

1° Ceux où le traitement physique guérira psychose ou névrose en supprimant la cause évidente du déséquilibre mental.

Ce sont les cas légers, survenant chez des sujets à réaction intellectuelle satisfaisante.

2° Dans un deuxième groupe, le traitement physique préparera et aidera l'action d'une cure morale.

(1) L. Picqué : *Chirurgie des aliénés*. Paris. 1912.

Il agira de deux façons :

a) D'abord, sur l'organisme lui-même, en relevant le tonus des échanges, en assurant une bonne circulation et en améliorant le fonctionnement des organes ;

b) En second lieu, en donnant au malade confiance que l'on peut quelque chose pour lui, et ici déjà commence la cure psychique. Ces cas sont nombreux.

3° Plus nombreux peut-être encore sont ceux où la cure psychique est tout ; c'est l'équilibre mental qu'il faut rétablir, « *car l'ensemble des phénomènes qui constituent les modifications psychiques pourraient, en définitive, se formuler par une diminution dans la puissance des moyens défensifs de la raison contre l'imagination* », et c'est contre celle-ci que l'on doit lutter.

Dr M. MONSAINGEON.

REVUE CRITIQUE
D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE

I. — Manuels et Questions générales.

1) R. Eisler : *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*, Berlin, Mittler u. Sohn, 1912.

2) J. Cohn : *Führende Denker* (aus *Natur und Geisteswelt*), Leipzig, Teubner, 2e édit., 1911.

3) V. Brochard : *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Paris, Alcan, 1912.)

4) K. Vorländer : *Geschichte der Philosophie*. Bd. I : *Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit*, Leipzig, Dürr-F. Meiner, 1911.

5) W.-V. Christ : *Geschichte der griechischen Literatur*. T. I : *Klassische Periode der gr. Lit.*, 6e éd., par W. Schmid, München, Beck, 1912.

6) E. Zeller : *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, 10e Aufl. von Dr Fr. Lortzing, Leipzig, O. Reisland, 1911.

7) P. Deussen : *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, F. Brockhaus, 1911.

8) O. Th. Schultz : *Das Kopernikanische Weltsystem bei den Alten*, Stuttgart, Lehmann, 1909.

9) C. L. von Peter : *Das problem des Zufalls in der griechischen Philosophie*, Berlin, L. Simion, 1910.

10) O. Gilbert : *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, W. Engelmann, 1911.

II. — Les Antésocratiques.

11) D. Comparetti : *Laminette Orphiche edite ed illustrate*, Firenze, Galetti e Cocci, 1910.

12) J. Dörfler : *Die Eleaten und die Orphiker*, Freistadt, O.-O., 1911.

13) M. HAUCK : *De Hymnorum Orphicorum ætate*. Breslau. MARCUS, 1911.

14) W. H. ROSCHER : *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, Leipzig, TEUBNER, 1911.

15) A. RIVAUD : *Recherches sur l'anthropologie grecque* (Revue anthropologique, 1911).

15 bis) P. BOKOWNEW : *Die Leukipp Frage*, Dorpat, BERGMANN, 1911.

16) W. SÜSS, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, TEUBNER, 1910.

III. — SOCRATE.

17) E. MÜLLER : *Sokrates geschildert von seinen Schülern*, 2 vol. Leipzig, INSEL, 1911.

18) L. ROBIN : *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, *Année philosophique*, XXI, 1910.

19) A. E. TAYLOR : *Varia Socratica*, Oxford, J. PARKER, 1911.

20) H. WEISSENBORN : *De Xenophontis in Commentariis scribendis fide historica*, Jena, 1910.

21) H. ROCK : *Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XXV, 2, XVIII, 2, 175-195).

22) C. PASCAL : *Dioniso, Saggio sulla Religione e la Parodia Religiosa in Aristophane*, Catania, F. BATTIATO, 1911.

IV. — PLATON.

23) A.-E. TAYLOR, *Plato*, London, A. CONSTABLE, 1908.

24) J. ADAM : *The Vitality of Platonism and other Essays*. Cambridge, *University Press*, 1911.

25) G. G. BERTAZZI : *Storia genetica dell'idealismo platonico e dei suoi significati. Periodo postsocratico, prima Fase*, vol. III, Roma, ALBRIGHI, 1909.

26) G. ZUCCANTE : *Il professor Tocco e la questione platonica* (*estr. d. Cultura Filosofica*, V, n. 5-6), Firenze, COLLINI e CENCETTI, 1912.

27) H. RICHARDS : *Platonica*, London, Grant RICHARDS, 1911.

28) C. Fr. NELZ, *De faciendi verborum usu platonico*, *dissert*. Bonn, C. GEORG, 1911.

29) G. LANGBEIN : *De Platonis ratione poetas laudandi*, *dissert*. Jena, KAMPE, 1911.

29 bis) W. ECKERT : *Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons*, *diss*. Nürnberg 1911.

30) D. Menghini : *Platone. Il Gorgia commentato*, Milano, Albrighi, 1912.

31) G. Cohn : *Platons Gorgias. En kritisk Redegorelse for Tankegangen*, Kobenhavn, Tillge, 1911.

32) R. C. Bury : *The Symposium of Plato edited with introduction, critical notes and commentary*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909.

33) J. Burnet : *Plato's Phaedo edited with introduction and notes*, Oxford, *Clarendon Press*, 1911.

34) O. Apelt : *Platons Dialog Theätet, übersetzt und erläutert*, Leipzig, Dürr, 1911.)

35) G. Zuccante : *Isocrate e Platone a proposito d'un giudizio del « Fedro »* (*Rendiconti del R. ist. Lomb. di sc. e lett.* Serie II, vol. XLIV, 1911.

36) S. Marck : *Die Platonische Ideenlehre in ihrem Motiven*, München, C. H. Beck, 1912.

37) E. Muller : *Die Anamnesis, ein Beitrag zum Platonismus* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XXV-XVIII, 2, p. 196-225).

38) Jos. Steffens : *Die Entwicklung des Zeitbegriffs im vorphilosophischen und philosophischen Denken der Griechen bis Platon*, Berlin, Trenkel, 1911.

39) Fr. Seidel : *Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik, diss.* Leipzig, 1910.

40) G. Entz : *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*, Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1911.

41) J.-O. Eberz : *Platons Gesetze und die sizilische Reform* (*Arch. f. Gesch. d. Phil. ib.*, 162-174).

42) C. Huit : *Les éléments platoniciens de la doctrine de S. Thomas* (*Revue Thomiste*, XIX, 1911).

43) K. Lincke und B. von Hagen : *Hellenismus*, Halle. Weisenhaus, 1911.

V. — Aristote.

44) E. Siebeck : *Aristotele, traduzione e bibliografia a cura di E. Codignola*. Milano, R. Sandron, s. d.

45) O. Willmann : *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker*, Berlin, Reuther u. Reichard, 1909.

45 bis) G. Colle : *Aristote, Traductions et Études. La Métaphysique. Livre Ier. Traduction et Commentaire*. Louvain (Institut supérieur de Philosophie), Paris (Alcan), 1912.

46) G. BIEHL : *Aristotelis de Anima libri III*, Leipzig, TEUBNER, 1911.

47) Ad. BUSSE : *Aristoteles über die Seele neu übersetzt*, Leipzig, F. MEINER, 1911.

48) Ch. E. RUELLE : *Poétique et Rhétorique d'Aristote*, Paris, GARNIER, 1911.

49) Gunnar RUDBERG : *Textstudien zur Tiergeschichte des Aristoteles*, Upsala, C.-J. LUNDSTRÖM, 1908.

50) V. G. JÆGER : *Emendationum Aristotelearum specimen, dissert.* Berlin, 1911.

51) E. GOLDBECK : *Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung*. Berlin, WEIDMANN, 1911.

52) Fr. BRENTANO : *Aristoteles Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes*, Leipzig, VEIT et Comp., 1911.

54) J. KINKEL : *Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats-und Wirtschaftslehren von Aristoteles*. Leipzig, DUNCKER et HUMBLOT, 1911.

VI. — ARISTOTE ET LES ÉCOLES POSTÉRIEURES.

55) Max WUNDT : *Geschichte der griechischen Ethik*, Bd. II : *der Hellenismus*, Leipzig, W. ENGELMANN, 1911.

56) Dr. DORWALD : *Die hauptsächlichen Lehrsätze der Stoa und des Epikurs, für die Cicero-und Horazlektüre zusammengestellt, Jahresbericht des Gymnasiums*, Neubrandenburg, 1911.

57) J. H. LÉOPOLD : *Uit den Tuin van Epicurus*, Rotterdam, J. BRUSSE, s. d.

58) Fr. BOCK : *Untersuchungen zur Plutarchs Schrift* Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, diss. München, 1910.

59) A. RATHKE : *De Apulei quem scripsit de Deo Socratis libello*, *diss.*, Berlin, 1911.

60) F. W. BÜSSEL : *Marcus Aurelius and the later Stoics*, Edinburg, T. et T. CLARK, 1910.

61) H. MUTSCHMANN : *Sexti Empirici Opera*, vol. I : Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων *libros tres continens*, Leipzig, TEUBNER, 1912.

62) W. de BOER : *In Galeni Pergamenti libros* Περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων *observationes criticæ, diss.* Marburg, 1911.

63) R. ASMUS : *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios, aus Damaskos, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt*. Leipzig. MEINER, 1911.

Le dictionnaire est le manuel des gens pressés. Mais il n'est pas que cela. Il est le point de départ indispensable pour

toute étude approfondie, comme il est, pour les travailleurs isolés dans leurs recherches de détail, le moyen de garder contact avec les résultats d'ensemble de ce qu'on appelle la science faite. M. Rudolf Eisler, après son immense *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* a eu l'heureuse idée de nous donner (**1**) un lexique des philosophes : *Philosophen Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker* (*in-16, V-889 p., Berlin, S. Mittler u. Sohn, 1912, 16 mks*). Les philosophes de tous les temps et de tous les pays sont donc classés par ordre alphabétique : on n'entend pas, en effet, composer un dictionnaire d'histoire de la philosophie par problèmes ou par écoles, mais bien un dictionnaire des philosophes. Pour chacun, on donne d'ordinaire les dates biographiques les plus importantes, la caractéristique générale, les grandes lignes de la doctrine avec, textuellement, au moins les formules les plus typiques, enfin la bibliographie essentielle. Un dictionnaire de cette sorte est assuré de rendre service à tous les travailleurs, encore qu'il ne puisse se flatter de satisfaire, en tous les cas, aux désirs de chacun. D'autant que la difficulté fondamentale d'une telle entreprise, M. R. Eisler en convient le premier, est de choisir et de mesurer. L'auteur s'attend donc bien à ce que « tel article soit trouvé relativement trop court ou trop long ». Il ne fait point difficulté non plus d'admettre que certains noms puissent manquer en son livre qui, vraiment, auraient dû s'y trouver. La preuve en est dans le loyal supplément de trente pages qui, outre les apparitions les plus récentes, apporte des dates, souvent aussi des noms manquant dans le corps du volume. L'ouvrage est tellement indispensable qu'il ne peut manquer d'avoir une prompte réédition. Je prends donc la liberté de signaler à M. Eisler quelques lacunes qui me semblent assez graves et bien faciles à combler.

Le nom de Bossuet manque, alors qu'on trouverait, même dans les travaux allemands de bibliographie ou dans les revues allemandes, les renseignements essentiels (Ueberweg-Heinze, III : 92, 105, 197 ; — Arch. f. G. d. Ph., XVIII, 1905, pp. 537-550, article de M. Maldidier) et que les études récentes sur Leibnitz (J. Baruzi, Leibnitz et l'Organisation religieuse de la Terre, etc.) ne pouvaient manquer de ramener l'attention sur

le correspondant de Leibnitz. D'autres noms français manquent dans la philosophie moderne : V. BROCHARD aurait dû avoir son alinéa, soit pour sa thèse sur *l'Erreur,* soit pour la place hors de pair qu'il a tenue parmi les historiens de la philosophie. Il est vrai qu'on peut distinguer entre philosophie et histoire de la philosophie. Mais le lexique ne le fait pas toujours. Th. GOMPERZ a ses quelques lignes au seul titre d'historien; et, puisque des critiques de la notoriété un peu aventureuse de M. W. SCHULTZE en ont autant, on pouvait signaler au moins les chefs de file de la critique française actuelle, ne fût-ce que G. RODIER, dont on ne paraît connaître que le *Straton de Lampsaque.* L'absence du nom de M. Ed. BOURDON surprendra quiconque, en Europe, s'est occupé, de près ou de loin, de psychologie expérimentale ; M. Eisler aurait trouvé son nom dans la *Psychologie* de Höffding et, tout au moins, la mention de sa *Perception visuelle de l'espace* dans le Précis de Wundt (*Grundriss der Psychologie,* 9° aufl. 171, 2.) La bibliographie de Cicéron contient quelques indications qui demeurent trop vagues (v. g. *de Virtutibus libri fragmenta coll.;* cela n'a aucun sens si l'on n'ajoute : H. KNŒLLINGER, 1908). A la bibliographie de Chrysippe, il fallait ajouter l'unique et d'ailleurs excellente monographie existante (BREHIER, 1910.) Pour Diogène d'Apollonie, on s'est complété en appendice en ajoutant KRAUSE. On fera mieux encore en ajoutant à la bibliographie de Cournot la thèse de F. MENTRÉ, qui est bien, à cette heure, ce que les Allemands appellent le « Hauptschrift » (*Cournot et la renaissance du probabilisme,* 1908), comme, à la bibliographie de Descartes, la monographie de O. HAMELIN, 1910. Quand on parle aujourd'hui de Denys l'Aréopagite, on ne peut laisser de côté le nom de J. STIGLMAYR, et c'est retarder un peu trop que d'en rester à l'étude de Siebert de 1894, alors que le Jahresbericht de LUDEMANN (Arch. f. G. d. Ph., XVI, 1903, 429-447) donne une bibliographie un peu plus au point. Une grosse part de l'œuvre de M. DURKHEIM et aussi un moyen puissant d'influence est oublié (*Année Sociologique*). Pour Empédocle, il fallait au moins mentionner E. BIDEZ (*Biographie d'E.*, 1894); pour Epiménide, la monographie de M. DEMOULIN, 1901 ; pour Hippocrate, qui, peut-être, est traité d'une façon bien rapide, à tout le moins l'édition fondamentale

(Littré, 1839-1861); pour les Orphiques, E. Maas, *Orpheus*, 1895; pour Philon, E. Bréhier (*les idées philosophiques et religieuses de Ph. d'Al.*, 1908); pour saint Thomas, les deux volumes de A.-D. Sertillanges (*St. Th. d'Aq.* 1910). Enfin, pour terminer, sans l'épuiser, cette liste de desiderata, je crois qu'une seconde édition ne pourrait ignorer les noms d'Henri Berr et d'Evellin.

Je suis loin de chercher chicane à M. Eisler pour de tels oublis : une œuvre comme son lexique est rarement parfaite du premier coup et la difficulté est doublée quand il faut se renseigner sur la production philosophique des pays étrangers. Le volume est si utile, si bourré de renseignements, et, ce qui vaut mieux, si parfaitement équilibré dans ses très pleines, pourtant très sobres et intelligentes études sur les grands philosophes de tous les temps et de tous les pays, que l'on ne croit pas perdre son temps en lui signalant quelques lacunes. Tel quel, c'est un livre indispensable. L'historien de la philosophie moderne y trouvera, condensés et clairs, les renseignements essentiels, non seulement sur les philosophes classiques, mais aussi sur ceux du XIXe et surtout du XXe siècle. Ce qu'il nous est difficile de connaître, c'est la philosophie qui se fait, c'est l'atmosphère même de pensée où nous respirons, ce sont les courants multiples qui s'y croisent et la modifient lentement et, par là même, modifient la très large part de pensée non personnelle, de pensée subie ou de pensée grégaire, comme on voudra, dont se laisse envahir inconsciemment notre vie intellectuelle. Mais, même dans ces articles sur la philosophie moderne, les historiens de la pensée antique auront beaucoup à prendre : il ne peut être indifférent à quiconque étudie ou Aristote ou Platon ou le problème socratique de savoir clairement ce que pensent, des questions éternelles de la philosophie, un Cohen, un Natorp, un Joel, un Fries, puisqu'il y a un mysticisme romantique de Joël et puisque surtout il y a, même dans la critique historique, une école de Fries et une école de Marburg. Enfin, disons que les articles sur les maîtres de la pensée grecque (Aristote, Platon, Plotin), sans parler des autres, seront des introductions excellentes, et bien au point.

(2) L'œuvre de J. Cohn (*Führende Denker, Geschichtliche*

Einleitung in die Philosophie, 2e édition, Teubner, Leipzig, in-16, 106 pages avec index) appartient à l'excellente collection *Aus Natur und Geiteswelt,* où nous avons déjà rencontré M. WUNDT (Revue, 1911, n° 4, p. 389-392). L'ouvrage est fait de conférences données en décembre 1906 à Fribourg-en-Brisgau « devant un public de tout rang et de tout sexe ». On n'a donc pas prétendu y faire œuvre d'érudition, mais donner au grand public, par un rapide relevé des pensées les plus fécondes et les plus directement assimilables des grands maîtres, « une introduction historique à la philosophie ». Toutefois, on a pensé avec raison que le livre a droit de réclamer un peu plus d'effort d'attention que la conférence. On verra d'ailleurs que, pour ne pas déployer d'appareil d'érudition (la seule bibliographie est l'indication des œuvres fondamentales des penseurs étudiés), cette étude n'en est pas moins basée sur une connaissance très précise des travaux modernes. Elle comprend six leçons : Socrate — Platon — Descartes — Spinoza — Kant — la philosophie pratique de Kant et la philosophie de Fichte. La seconde édition ne contient que quelques changements de détail et l'auteur, mesurant avec de sérieuses raisons l'étendue de son enquête à sa portée propédeutique, s'est refusé à y faire entrer les grands systématiques comme Aristote, Leibnitz, Hegel, dont l'œuvre est avant tout construction d'ensemble et classification méthodique du savoir acquis. On ne s'étonnera pas que, dans une chronique sur l'histoire de la philosophie antique, je signale surtout le chapitre sur Platon (p. 21-36). Il y a là des pensées très justes et des formules très suggestives sur le caractère parénétique des « discours socratiques » en général, sur la perte et le gain que constitue le passage de la philosophie vécue de Socrate (ou plutôt des quelques convictions vécues de Socrate) à l'effort de systématisation de cette pensée vivante que constitue le platonisme, sur le rôle des mathématiques dans le développement de l'idéalisme platonicien, sur la question fondamentale et d'éternelle portée où se résument les préoccupations et l'attitude vitale du système : Qu'ai-je à faire en ce monde ? Ce n'est point diminuer le mérite de ces pages que d'y retrouver le souvenir de l'excellent opuscule d'O. Apelt : le prix de la vie dans Platon (*Der Wert des Lebens nach Platon,* 1907).

Je ne puis que signaler ici, pour être complet, le volume où M. V. Delbos a réuni les travaux dispersés du regretté V. Brochard (**3**) (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* in-8, vii-539 pages, Paris, Félix Alcan, 1912). Un autre collaborateur en rendra compte dans cette Revue ; mais, si tous les anciens élèves de V. Brochard et tous les amis de la philosophie sont heureux de voir sauver de l'oubli ces articles d'un maître qui tint plus à professer qu'à écrire, les amis de la pensée antique retrouveront avec grand plaisir toute une série d'études qui embrassent presque tout ce domaine où V. Brochard se sentait le plus à l'aise et le plus « chez lui » : Zénon d'Élée (I et II), Protagoras et Démocrite (III), Socrate (IV), Platon (V-X : les mythes, le Banquet, le devenir, la participation d'après le Parménide et le Sophiste, les Lois, la morale), les Stoïciens (la logique, XI, XII), Épicure (théorie du plaisir et morale : XIII et XIV) la Morale Ancienne et la Morale Moderne (seconde partie, IX).

Dans ces études générales rentre encore (**4**) le manuel d'histoire de la philosophie de K. Vorländer (*Geschichte der philophie* 3e édition, 7-9e mille, 2 vol. Leipzig. Dürr-F. Meiner) dont je n'ai à étudier que le premier volume : *Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit,* in-16, xii-368 pages, avec index des philosophes et index des « littérateurs », prix : broché 3 mks 60, relié : 4 mks 50. Le plan de l'ouvrage, ses divisions très didactiques, la bibliographie sommaire, mais en général bien au point qui précède chaque chapitre et, le plus souvent, chaque paragraphe, l'impression compacte et pourtant si nette en font un excellent précis d'introduction à l'histoire de la philosophie. Je passerai rapidement sur la seconde partie (Philosophie du Moyen-Age, p. 207-288) et la troisième (Philosophie de la Renaissance et fondation de la science moderne p. 289-357) parce que je ne voudrais pas trop empiéter sur le terrain d'autrui. Je relèverai cependant les quelques pages sympathiques et très objectives d'intention consacrées à saint Thomas (264/9) et, dans la troisième partie, le très intéressant résumé sur les platoniciens et aristotéliciens de la Renaissance. La philosophie grecque tient une très large place dans le volume (205 pages). Son histoire est divisée en cinq périodes : période cosmologique (de Thalès à Démocrite), période

anthropologique (les Sophistes, Socrate, les Socratiques), période systématique ou classique (Platon, Aristote), période hellénistique et romaine, à laquelle se rattache le néoplatonisme. On n'attend pas de moi que je résume ce résumé déjà très serré. Mais je noterai une excellente introduction sur la philosophie orientale, où M. Vorländer a utilisé, autant qu'on le pouvait faire en un espace si mesuré, les travaux de Paul DEUSSEN (19/14). A propos de Leucippe (p. 52) on a certes raison de ne pas vouloir s'engager en des discussions pour lesquelles le manuel présent n'est point fait. Mais on prend peut-être un peu lestement son parti de l'originalité ou du manque d'originalité de Démocrite. Si Leucippe n'a pas existé, voilà tout de suite justifié l'ordre suivi dans le manuel : Empédocle, Anaxagore, enfin l'atomisme exposé uniquement à propos de Démocrite. Mais s'il y a eu un Leucippe, a-t-il précédé Empédocle et Anaxagore, comme le veut H. Diels, ou faut-il au contraire, avec, par exemple, W. KRANZ (Hermes XLVII, 1, 1912, p. 21), établir la série : Anaxagore-Empédocle, Leucippe, Démocrite ? Dans le premier cas, Anaxagore et Empédocle sont des rejets de l'atomisme ; dans le second, ils en sont les premières pousses. La chronologie est passablement compliquée dans cette période et ces questions d'antériorité, pour être difficiles et ne pouvoir être discutées à fond dans un manuel, n'en sont pas moins très importantes ; j'aurais donc voulu moins d'apparent détachement dans la phrase : « behandeln wir im folgenden allein Demokrit, ohne uns um dessen vollständige oder nicht vollständige Originalität zu kümmern » (p. 53). J'aime mieux l'excellente distinction, à propos de Démocrite, entre la théorie de la connaissance, où K. Vorländer a raison de ne voir qu'en germe l'idéalisme critique, mais où il y a certes un rationalisme très net, et la psychologie entièrement inspirée encore par un « matérialisme physiologique » (57). Platon est traité tout au long (86-118) et, on peut le dire, avec amour. Il est vrai que cela tient à une correspondance très grande entre les convictions fondamentales de K. V. et son interprétation personnelle du platonisme (das ich Plato mit grösserer Liebe als Aritoteles... behandelt... habe, liegt an meiner philosophischen Auffassung, p. VI), et quiconque connaît les principes d'interpréta-

tion de l'école de Marburg en reconnaîtra facilement les applications au cours de cet exposé. J'attendrai, pour me convertir au platonisme de H. Cohn, P. Natorp et K. Vorländer, que l'on ait mis d'accord la traduction de l'idée platonicienne en pur concept (unsere Deutung der Idee als νόημα, K. V. p. 99, cf. aussi p. 96/7) avec les déclarations de Platon dans le Parménide (132 b-d). Mais cela n'empêche pas que certaines parties très pénétrantes de cet exposé de K. V. ne puissent être très utiles. Son interprétation de la « matière » du Timée, fondement hypothétique des changements chimiques, absolument étranger au système propre de Platon (diese... Materie steht also ausserhalb des eigentlichen Systems) me paraît s'accorder trop facilement avec celle de M. Rivaud (*Le problème du Devenir*, pp. 314 et suiv.) pour que je ne regrette pas de voir cette thèse française absente de la bibliographie du § 22. Je comprends que la bibliographie du manuel en reste à l'essentiel, mais elle pourrait se mettre à jour à peu de frais : par exemple, en réparant l'oubli impardonnable de l'édition de Platon par J. Burnet; en ajoutant au § 29 (logique aristotélicienne) le nom de Henri Maier aussi bien qu'au § 48, 2 (Philon) celui de E. Bréhier. Cela ne pourrait qu'actualiser l'utilité de ce précis.

Avant de passer des manuels de philosophie générale aux manuels de philosophie grecque, je tiens à m'arrêter à la sixième édition de l'Histoire de la Littérature grecque de W. Christ (**5**) (*Wilhelm von Christs Geschichte der griechischen Literatur, unter Mitwirkung von O. Stählin bearbeitet von W. Schmid. Teil I : Klassische Periode der griechischen Literatur* 6e *Auflage*, München, Beck, 1912, in-8 xiv-771 pages, 13 mks 50.) En faire l'éloge est inutile devant ce simple fait : alors que, de la cinquième édition ne sont encore parues que la première partie et la première moitié de la seconde partie, l'auteur se voit, plus vite qu'il ne l'eût prévu, même désiré (früher als ich erwartete, ja wünschte, XI), appelé à livrer une sixième édition de cette première partie. Je n'ai pas besoin de dire combien une bonne histoire de la littérature grecque est indispensable à qui veut suivre, d'un peu près, l'histoire de la philosophie grecque. Je ne sais pas, d'ailleurs, ce qui, de l'âme grecque et de tout ce qui a contribué à la former, pourrait, sans perte,

rester totalement ignoré de qui rêve de comprendre pleinement un Platon, un Plotin ou même un Aristote. L'historien de la philosophie devrait être doublé d'un philologue, mais d'un philologue à la façon large et sympathique d'Erwin ROHDE... La philosophie n'est jamais, le voulût-elle, une « tour d'ivoire » : elle est comme un double foyer de convergence et de divergence où se concentrent, pour en rejaillir plus ramassées et plus puissantes, les idées et les aspirations de l'âme commune. C'est pour cela que les 600 pages de notre « manuel » sur la poésie épique (Homère, p. 31-92 ; Hésiode, 109-130), lyrique (113-246), dramatique (255-440), sur les débuts de la prose, les historiens et les orateurs (446-619) ne sauraient nous laisser indifférents. D'ailleurs, même en ce domaine que nous pourrions nous croire étranger, que de questions se posent dont la solution seule résoudrait certains problèmes bien précis de l'histoire de la philosophie ! La comédie a toujours vu, dans les philosophes, dont la vie abstraite paraît si facilement ridicule aux gens pratiques, d'excellents buts pour ses jeux de massacre. Avant de nous peindre les élèves de Platon, « devisant, divisant, penchés sur des citrouilles » (1), elle avait raillé l'abstinence, les haillons et « la vermine » des Pythagoriciens (2) et trouvé, dans le moraliste des rues et des places que nous semble avoir été Socrate, la victime qui paya pour toute la science physique, la métaphysique et la mystique du temps (3). Sauf le travail de A. Taylor, que nous étudierons bientôt, les deux pages du manuel sur les *Nuées* d'Aristophane connaissent et condensent les enquêtes les plus récentes de la critique sur cette difficile question. Une courte note (423, 6) formule une hypothèse que, pour ma part, je ne trouverais pas déraisonnable : « la possibilité que Socrate ait, à une certaine date, tenu une véritable école, n'est pas à rejeter si facilement qu'on le fait d'ordinaire; les expositions de Platon et Xénophon datant d'une époque postérieure de vingt ans environ à la représentation des

(1) Fragment d'*Ephippos* (ex Ath. II, p. 59) cité par C. RITTER, Neue Untersuchungen, p. 70.

(2) Diels, Vors. I, p. 292/3.

(3) CHRIST-SCHMID, p. 423.

Nuées (1) ». Mais entrer dans le détail à ce propos serait devancer ma chronique spéciale sur la question socratique et c'est pour cette raison que je me borne, à cette heure, à signaler l'étude si pleine et si intéressante sur Xénophon (p. 494-521). Rien de si instructif sur l'évolution de la critique dans les dernières années que de comparer, par exemple, une édition déjà quelque peu ancienne, celle de 1905 (4e éd.), à l'édition actuelle. De quinze pages (354-369), l'exposition s'est étendue à vingt-sept. Mais il y a d'autres changements que cet accroissement de format. C'est la tournure d'esprit et l'intelligence philosophiques, c'est le caractère personnel, c'est la valeur documentaire et la sûreté de jugement comme historien, c'est surtout, on doit s'y attendre, la fidélité et même la sincérité comme témoin de la vie et de la philosophie socratiques, ce sont, en somme, les aspects fondamentaux de la personnalité comme de l'œuvre de Xénophon qui, dans cette exposition nouvelle, nous apparaissent sous un autre jour. Xénophon nous a donné un Socrate « embourgeoisé » (in dem bürgerlich correcten... fast philiströsem Sinn, 495) dispersé dans les minuties d'un cultualisme anxieux (498), divisé, pour ainsi dire, en aspects successifs et sans lien, comme les pièces mêmes de ses *Mémorables;* car la nature molle, associative (509) de Xénophon n'était capable que de cette manière de penser et d'écrire par associations psychologiques et se refusait à la composition logique (500). Nous aurons lieu de revenir à cette étude, dont il serait injuste de ne donner ainsi que les gros traits sans noter les raisons de détail qui les expliquent ou les nuances qui les corrigent.

Je m'en veux presque de m'être attardé au vestibule de la philosophie, puisqu'il faudrait du temps et de l'espace pour analyser le véritable manuel d'histoire de la philosophie grecque, des origines à l'école péripatéticienne, que contient ce premier volume. Toute la dernière portion est en effet consacrée à la philosophie et aux débuts de la littérature

(1) Je ne serais guère porté à imaginer un Socrate maître d'une école philosophique. Mais l'idée qu'il ait pu adopter une doctrine précise, même sur les questions de physique, en ces temps déjà lointains pour Pl. et X., n'a rien de déraisonnable.

scientifique. Notons, à propos des antésocratiques, le refus de toute fondation d'école et de tout dessein de propagande aux premiers philosophes ioniens (p. 622); l'acceptation de la thèse de W. HEIDEL, que le titre περὶ φύσιος n'a pu être donné à leurs livres que par un âge postérieur (623, n. 2); l'hypothèse, donnée au simple titre de conjecture, que, par les fondateurs de la race éléatique antérieurs à Xénophane, Platon (*Soph.* 242 d) entendrait les Pythagoriciens (626, n. 2). Notons surtout les pages si documentées (632-643) où l'on nous donne, dans une exposition sobre et condensée, l'histoire de la médecine grecque depuis les débuts jusqu'à la floraison des IVe et Ve siècles, puis l'histoire de l'astronomie et des mathématiques pour la même période. Enfin vient l'étude sur la période attique de la philosophie, dont il est évidemment impossible de tenter une analyse quelconque sans entrer dans la discussion spéciale pour chaque auteur. Platon, Aristote y sont traités à la manière solide et large de CHRIST, avec toutes les additions ou corrections que nécessitait le progrès récent de la critique. La bibliographie est, dans l'ensemble, très riche et très utile. Pourtant il faudrait ajouter, pour Hésiode, (p. 130), au Jahresbericht de A. RZACH (1884-1898), celui du même auteur pour les années 1899-1908 (C. B. 1911, CLII, 1-75), puisqu'on a eu le temps de renvoyer à la même année du Bursian pour les orateurs (v. g. p. 563). De même, dans la bibliographie spéciale d'Aristophane, on souhaiterait voir, à propos de *la Paix*, entre H. VAN HERWERDEN 1897 et H. SHARPLEY 1905, le Paul MAZON, Paris, 1904 (on paraît ne connaître que l'*Essai*); dans la bibliographie de la science grecque (640, n. 6) MILHAUD, *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*, 1906, et *Nouvelles Etudes sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1911, et E. HOPPE, *Mathematik und Astronomie* (Bibliothek der Klassischen Altertumwissenschaft) Heidelberg, 1911 (que je ne connais pas directement); dans la bibliographie des Διαλέξεις (648 n. 5) et dans celle de Socrate, les *Varia Socratica* de A. E. TAYLOR, Oxford, 1911; dans la bibliographie de Platon, p. 718, J. BURNET, *Plato's Phædo*, Oxford, 1911; pour les *Lettres* (707, n° 1), les Notes de H. RICHARDS, maintenant incluses dans son vo-

lume *Platonica* (p. 254-292), London 1911. A propos du *Sophiste* (698 n. 4), puisqu'on me fait l'honneur de me citer, on sera aimable de corriger l'énoncé du titre : *la définition de l'Être et la nature des idées*, etc... et l'on fera bien de renvoyer aussi à l'article de V. Brochard : *la théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste* (Année philosophique XVIII, 1-35, maintenant réimprimé dans *Études de philosophie ancienne*, etc. p. 112-150, Paris, 1911). Enfin, p. 765, n. 2, Ch. Werner, *Aristote* etc., n'est pas une dissertation, mais une thèse; et surtout l'on regrette de ne voir signalée nulle part l'édition déjà vieille de l'Éthique à Nicomaque par J. Burnet (*The Ethics of Aristotle*, London, 1900). Au train dont va le manuel, l'auteur ne sera pas longtemps sans avoir occasion de revenir sur ces petits retards ou ces petits oublis.

A côté de son immense *Philosophie der Griechen*, E. Zeller avait eu l'excellente et charitable idée de mettre un Résumé de l'histoire de la philosophie grecque, dont le succès attesta l'utilité, puisque ce petit volume a pu, du vivant de l'auteur, entre 1883 et 1908, recevoir huit éditions et être mis en chantier pour la neuvième. M. F. Lortzing, qui ne put terminer cette neuvième édition qu'en novembre 1908, quelques mois après la mort d'E. Zeller (mars 1908), nous donne aujourd'hui la dixième édition. (**6**) : *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie von Dr. E. Zeller, zehnte, verbesserte Auflage bearbeitet von Dr. Fr. Lortzing*, in-8°, 362 pages, avec index; Leipzig, O. Reisland, 1911. 5 mks 80. Ceux qui connaissaient l'excellente revue de la philosophie antésocratique donnée par Fr. Lortzing au Jahresbericht de Conrad Bursian (volumes xcvi, cxii, cxvi) ne doutaient pas qu'il ne fût très préparé à cette mise au point. On ne pouvait prétendre à refaire de fond en comble une œuvre d'ailleurs excellemment bâtie ; il n'y avait qu'à conserver le plan de E. Zeller, en tenant à jour la bibliographie, mais aussi, chose plus difficile, en utilisant les résultats nouveaux du travail critique, résultats qui, s'ils confirment parfois d'une façon heureuse les thèses ou les hypothèses d'E. Zeller, ne laissent pas, assez souvent, ou de les contredire totalement ou, tout au moins, de les remettre en ques-

tion. L'éditeur s'est donc décidé à respecter, en général, le texte des précédentes éditions et à mettre entre crochets, dans les notes, les additions ou les corrections nécessaires. On verra qu'elles sont nombreuses. Je ne signalerai que les principales. D'après MEYER, on corrige (p. 47, n. 1) la thèse du dorisme pythagoricien ; p. 68, on ajoute une note pour utiliser DIELS sur la survie de certains élus dans Héraclite et rejeter la thèse (PATIN-ROHDE) de la survie impersonnelle ; une remarque, p. 71, à propos de la formation du monde dans Empédocle, une autre sur la naissance des vivants (p. 72, n. 2), montrent que Fr. Lortzing a surtout utilisé le récent travail de El. MILLERD. A noter aussi la prudence avec laquelle on évite de prendre parti entre ZELLER et BRIEGER à propos du mouvement des atomes (77) et l'addition bien courte, mais qu'il était difficile de faire plus longue en cette réédition, sur la médecine et ses rapports avec la philosophie, surtout avec la sophistique (89, n. 1) ; une excellente mise en valeur du *Théétète* sur la conciliation que tente Protagoras entre le relativisme et l'action (94). Mais on devait s'attendre à beaucoup plus de corrections ou d'additions en tout ce qui touche à la question platonicienne. Je serai loin de contredire Fr. Lortzing quand il trouve très douteuse (sehr fraglich) l'identification des amis des Idées avec les Mégariques (114, n. 1). A propos des lettres platoniciennes, il ajoute une note excellente sur la position nouvelle de la question et donne la bibliographie essentielle sans vouloir trancher ce qui ne l'est pas encore (131, n. 2). Relever, même à propos du seul Platon, toutes ces corrections ou atténuations au texte de Zeller, serait impossible. Il faut dire d'un mot que le livre a été mis à jour avec un souci très grand d'être juste et de noter avec précision les probabilités. J'aurais, de temps à autre, souhaité la bibliographie un peu plus complète. Pour quelques livres, je me suis assuré que le silence de Fr. Lortzing ne pouvait être que volontaire, puisque lui-même a eu à les recenser dans le *Berliner Philologische Wochenschrift,* et l'on ne peut trouver mauvais que, contraint d'être sobre, il se soit réduit au strictement nécessaire ou au strictement nouveau (1). Mais le nom de L. ROBIN manque à son

(1) Ce strict nécessaire est mesuré parfois d'une façon plus que scrupuleuse Ainsi, à propos des difficultés ou des contradictions relevées par les critiques.

index et sa thèse s'imposait, au moins à la page 163, n. 1 ; le nom de A. Rivaud et celui de O. Gilbert devaient venir, p. 16, à côté de Baümker, après C. Huit, par ordre de date ; le nom de E. Brehier manque aussi bien à propos de Chrysippe qu'à propos de Philon, et, p. 53, n. 1, je ne crois pas qu'il eût été de trop de signaler les *Laminette Orphiche* de D. Comparetti (1910).

M. Paul Deussen avait paru, après son étude sur un des plus ardus dialogues de Platon (*Commentatio de Platonis Sophistæ compositione ac doctrina,* 1869), délaisser la pensée grecque pour une pensée plus antique. Il s'était mis à publier toute une série de travaux sur la philosophie hindoue (*Das System des Vedânta,* 1883, — *die Sûtra's des Vedânta,* 1887, — *on the philosophy of the Vedânta,* 1893, — *Sechzig Upanishad's des Veda,* 1897). Mais, entre temps, il publiait ses *Éléments de Métaphysique* (traduits en anglais en 1894, en français en 1899). Le seul titre d'une de ses publications françaises suffirait à montrer quelles préoccupations de philosophie éternelle le guidaient dans ces études sur les philosophies de jadis : *Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes* (Paris, 1902). Il avait commencé dès lors l'œuvre d'ensemble dont ses publications antérieures n'étaient, en somme, que les travaux d'approche : son Histoire universelle de la Philosophie, *Allgemeine Geschi-*

entre certains concepts fondamentaux de l'aristotélisme, le *Grundriss* renvoie plusieurs fois à Th. Gomperz. Mais le lecteur se tromperait qui en conclurait à un assentiment complet de Fr. Lortzing aux points de vue qui commandent l'exposition et les jugements dans ce troisième volume des *Penseurs de la Grèce* (cf. Revue, 1er décembre 1911, p. 690-693). Dans sa recension de l'édition allemande (*Berl. phil. Wochenschrift, 9 décembre 1911, 1521-1532*), Fr. Lortzing a le tort de répéter (p. 1530) ce qui est, je crois, une erreur de lecture de Zeller : Aristote aurait eu raison contre les atomistes en prouvant que, dans le vide, tous les corps se mouvraient avec la même vitesse. Or, tous les arguments d'Aristote, *Physique, l. IV, chap. VIII*, tendent à prouver que, dans le vide, le mouvement est impossible ; cf. la phrase typique : ἢ οὖν οὐκ ἔστι φύσει οὐδαμοῦ οὐδενὶ φορά, ἢ εἰ τοῦτ' ἔστιν, οὐκ ἔστι κενόν; [215 a] cf. auss i A. Goedeckemeyer : *Epikurs Verhältnis zu Demokrit, p. 114* et A. Rivaud, op. laud. p. 164 et suiv. Mais il relève avec raison les inconséquences et les faiblesses de l'atomisme combattu par Aristote; il montre combien la critique de Th. Gomperz est partiale en ces appréciations de la physique aristotélicienne (*die Einseitigkeit seines Urteils sich hier am deutlichsten erkennen lässt*, 1531) et déclare qu'elle n'a pas su éviter le danger « de mesurer une doctrine à un étalon qui lui est étranger et de la mettre ainsi en un jour absolument faux (*mit einer ihr fremden Masstabe zu messen und in eine schiefe Beleuchtung zu rücken*, 1529). »

chte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. De cette histoire de la philosophie, qui doit comprendre deux tomes en six divisions, est déjà paru en entier le premier tome : I, 1, *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's,* 1894—1906; 2, *die Philosophie der Upanishad's,* 1899-1907 ; 4, *die nachvedische Philosophie der Inder,* 1908. Aujourd'hui, Paul Deussen nous donne la première partie du second tome (7) : *Die Philosophie der Griechen,* in-8°, XII-530 pages avec index, Leipzig, F. A. BROCKAUS, 1911, br. 6 mks. Ce qu'il a voulu faire, l'auteur nous le dit dans sa préface : donner un compendium utilisable comme manuel scolaire, court et clair, qui se tienne le plus près possible des expressions mêmes de chaque philosophe ; citant en grec ses formules les plus caractéristiques, puisque des mots aussi essentiels que ἀρχή, ἄπειρον, νοῦς, etc., ne se laissent guère transcrire, mais traduisant à mesure, puisqu'hélas ! le nombre de ceux qui savent le grec va de plus en plus diminuant (1). P. Deussen a réussi. Son livre est vraiment un manuel scolaire, non une répétition d'Ueberweg-Heinze, mais comme un cours de licence qui voudrait, supposant données à d'autres heures l'éducation bibliographique et philologique et l'initiation au travail direct sur les sources, mettre les élèves en possession des doctrines essentielles des grands auteurs et de l'évolution générale de la philosophie grecque. Les qualités dominantes de ce « cours » sont la fidélité aux textes, l'effort d'exposition objective, et, par-dessus tout, la logique et la clarté. Rien de plus net en sa brièveté que son classement des sources (7—12) ou que ses quelques pages (13-32) sur les Origines de la philosophie grecque : religion, cosmogonies, réflexion morale. Rien de plus utile que ses tableaux synoptiques : sur les rapports entre Xénophane, Parménide, Zénon et Mélissos (75) ; sur la Métaphysique de Platon (247), sa morale (297), les rapports de Platon et de Plotin (488) ; et cette façon de montrer aux yeux la genèse du texte de la *Métaphysique* d'Aristote (p. 332), la classification

(1) Les Allemands eux-mêmes se plaignent : « der leider immer zunehmenden Zahl der des Griechen Unkundigen », et j'aurai bientôt occasion de citer un éloquent plaidoyer anglais en faveur de la culture classique.

de ses œuvres (p. 334 et s.), sa division des sciences ou celle des stoïciens (p. 338 et p. 410). Il faut, avec l'auteur, remercier les éditeurs de s'être prêtés à ce tour de force de livrer, à un prix si modéré, un volume dont la netteté d'impression se renforce de ces citations étendues et de ces multiples procédés pour résumer et pour « objectiver ». Un index de quinze pages complète, sous ce rapport, les avantages du manuel. Il y aurait à noter la traduction de la doctrine parménidienne en idéalisme absolu, bien qu'encore intuitif (die Substanz ist ihrem Wesen nach Geist, p. 84) ; la façon très brève dont on expose, sous le seul titre de Métempsychose (122/3), la doctrine des *Purifications* et le silence total qui, peut-être, est une réserve bien excessive, sur le rapport possible des deux poèmes. Mais je m'en voudrais d'entrer en des discussions de détail avec un livre dont l'effort constant est d'être à la fois didactique et objectif. Combien P. Deussen est soucieux de ne pas recouvrir la pensée antique de sa pensée personnelle, on le verra dans son exposition du platonisme, où, bien que Kantien convaincu (*die wir der Segnungen der Kantischen Philosophie teilhaft geworden sind,* 266), il se refuse à « criticiser », comme tant d'autres, la théorie des Idées. Là où son interprétation peut être, malgré lui, subjective ou sa conception d'un détail de doctrine discutable, ses nombreuses et larges citations habitueront d'elles-mêmes le lecteur à recourir aux sources ; et, somme toute, à côté du manuel surtout bibliographique d'Ueberweg, son exposition, avant tout doctrinale, dans le genre du vieux Schwegler qui, malheureusement, n'est plus au courant, complétera excellemment l'introduction à l'histoire de la philosophie grecque.

Le premier récit de voyage vers le pôle est d'un grec et d'un Marseillais. Polybe et Straton prirent le περὶ ὠκεανοῦ de Pytheas pour une galejade et, pour le rhéteur Aristide (129-189 ap. J.-C.) qui, pourtant, en vaut beaucoup d'autres en fait de crédulité, ce premier visiteur des côtes d'Islande et de Norwège (vers 310 av. J.-C.) n'est plus qu'un vieux conteur à l'imagination marseillaise : ὁ Μασσαλιώτης ἀρχαῖος καὶ ποιητικός (Ar. II, 475, Dind.). Pourtant les voyages de Pytheas devaient servir dans sa pensée et servirent en effet la géographie scientifique et l'astrono-

mie grecques. A qui sait quel rôle ont joué, dans la philosophie antique, les cosmogonies et les cosmographies et pendant combien de siècles l'astronomie aristotélicienne a dominé la science et la pensée humaines, il ne peut venir à l'esprit de regarder comme étrangères l'une à l'autre l'histoire de la philosophie et l'histoire de l'astronomie grecques. Sur celle-ci, nous avons eu, au dernier siècle, des travaux français qui font autorité, et je m'en voudrais de ne pas rappeler les noms de J.-B.-J. DELAMBRE (*Histoire de l'astronomie ancienne,* 2 vol., Paris, 1817), Th. H. MARTIN (*Astronomie grecque et romaine,* 1875, et de nombreuses études spéciales), P. TANNERY : *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne,* 1893, A. BOUCHÉ-LECLERCQ : *L'astrologie grecque,* 1899, aussi bien que de ne pas indiquer les deux chapitres spéciaux (p. 227-297) consacrés à l'astronomie grecque dans un récent volume qui, d'ailleurs, la mentionne presque à chaque page, G. BIGOURDAN : *L'astronomie, évolution des idées et des méthodes,* 1911. C'est, on le sait, un jésuite français, le P. PETAU, que nous rencontrons à l'origine de tous ces travaux modernes, avec son *Uranologium* (1630). En Allemagne, où ces recherches historiques sont tout au moins aussi continues, les noms les plus importants de cette récente période sont ceux de Franz BOLL, pour l'astronomie (*Sphæra, neue griechische texte und untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder,* 1903) (1), et de HUGO BERGER pour la géographie scientifique (surtout *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen,* 2° édition, 1903). C'est à la mémoire de H. Berger qu'est dédié (**8**) le livre de Otto Th. SCHULTZ : *Entwickelung und Untergang des Kopernikanischen Weltsystems bei den Alten,* in-16, 143 pages avec index, Neue Weltanschauung, Stuttgart, LEHMANN, 1909, 1 mk. Des prétentions de la collection dont cette étude est le premier volume, de la réclame où l'on convie les *hunderttausenden Anhänger* de E. Hæckel au bon combat contre la *klerikale Reaktion,* je ne veux point donner de spécimen. Tout cela est

(1) Cf., à côté de cette œuvre capitale, de nombreux travaux de détail, notamment les *Griechische Kalender*, 1910-11. J'aurai prochainement occasion, je l'espère, de compléter cette bibliographie récente de la philosophie et de la science grecques Pour l'instant je me borne à ce rappel des œuvres essentielles, qui peut servir d'orientation première au début de chaque nouvelle question et dont on voudra bien, pour ce motif, pardonner l'apparent pédantisme.

vraiment d'un ordre très inférieur au présent volume, qui veut faire et fait œuvre scientifique. Le petit ouvrage a des gravures nombreuses et claires, un index d'une dizaine de pages, mais pas de table des matières. Un premier chapitre nous montre, à la lumière des découvertes les plus récentes sur l'époque mycénienne et des premières épopées, quelle image du monde se sont faite les Grecs des temps mythiques et des temps héroïques. Un second chapitre étudie les philosophes ioniens, mais s'attache surtout, après quelques bonnes pages sur la cosmologie de Xénophane, à une comparaison assez détaillée et très intéressante des cartes d'Anaximandre, Hécatée, Hérodote (31-48). La question se pose alors, étant données les quelques observations simples et spontanées, possibles sans aucune complication d'appareils ni d'instruments, dont devait sortir naturellement une conception juste du système cosmique, de déterminer en quelle mesure les Grecs les ont connues ou faites (49-60), et cela nous ramène au problème des influences orientales, puis à l'exposition de la première cosmologie non géocentrique, celle des Pythagoriciens (61-76). Platon et son abandon, au moins possible, du géocentrisme; Aristote qui adapte et corrige, en le compliquant, le système d'Eudoxe et reste encore, en géographie, sous l'influence des zones parménidiennes (77-96) ; l'achèvement du système copernicien par Aristarque et Séleucus (97-106) ; enfin, les travaux de Pytheas, d'Eratostène, d'Hipparque, puis, au milieu de l'affaiblissement général du souci scientifique, les géographies de Polybe et de Posidonius, et le nom où se résument l'astronomie et la géographie qui domineront le moyen-âge, Ptolémée (107—129) : on voit que, en ce peu de pages, toute l'évolution de la science antique est racontée. Un *Nachwort* enthousiaste fut écrit « deux heures après la visite du Zeppelin à Leipzig ». Les lecteurs français n'auront pas de peine à le rallonger.

Nous revenons sur le terrain plus strictement philosophique avec la dissertation (**9**) de C. L. von Peter : *Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie, eine historisch-kritische Untersuchung,* in-8, VIII-55 pages, Berlin, L. Simion, 1910, 1 mk 50. C'est une étude sur le concept de hasard dans la philosophie grecque, qui se divise en deux parties : d'abord vingt-

cinq pages où défilent les différents philosophes à propos desquels on peut parler d'une idée du hasard, puis quinze pages de Kritische Prüfung, où sont distinguées et jugées, au point de vue de leur valeur métaphysique, les « différentes espèces » de hasard connues par les Grecs. C'est un bien gros sujet pour une si mince plaquette. Aussi ne faut-il point demander à l'auteur une énumération et classification des textes les plus essentiels. De temps en temps, la traduction d'un fragment, avec le simple renvoi aux *Vorsokratiker* de W. NESTLE ou bien au texte d'Aristote avec une indication de cette sorte *Physik VIII, 1* ou bien encore soit à Platon, *Phaidon 100B* (*Übers. S. 80 ff.*) soit à Cicéron, *De fato, 10, 20,* (*Übers. S. 234*), le plus souvent des analyses générales ou des jugements de critiques contemporains (pour Héraclite, c'est LASSALLE qui est le guide, p. 15), voilà tout ce qu'on trouvera dans les vingt-cinq premières pages. Dans les sept pages accordées à celui qui, le premier, « étudia le problème à fond et *ex professo* » (Aristote, p. 29-36), on touche aux différents concepts de la τύχη, du σύμπτωμα, du συμβεβηκός, mais d'aller à Bonitz pour les passages typiques, on ne paraît même pas avoir eu l'idée. La bibliographie, relativement riche d'ailleurs, ne connaît pas l'*Index Aristotelicus;* elle ne prend les Antésocratiques qu'en extraits et laisse de côté DIELS; elle en est toujours à l'édition HERMANN pour Platon et, pour une étude sur le hasard, ignore le nom de COURNOT. Car, il y a une étude qu'on peut appeler dogmatique et qui prononce des jugements de valeur. On y distingue le hasard absolu, le hasard téléologique, le hasard logique et le hasard logico-téléologique, enfin le hasard relatif. Je ne reprocherai point à l'auteur ce luxe de distinctions. J'aime mieux souhaiter que, pénétré de ce très philosophique souci de distinguer et de diviser, il apprenne à diviser le travail et revienne à une portion de son sujet pour la traiter à fond. Puisqu'Aristote a presque épuisé le problème (*bei dem sich eine fast erschöpfende Behandlung des Problemes findet,* Préface), un travail plus naturel et plus fructueux eût été de s'établir en ce centre, et d'en partir pour remonter aux origines ou redescendre aux successeurs. Le très louable effort et les nombreuses lectures dont témoigne le présent essai sont une preuve que l'auteur est capable de nous donner, sur un sujet bien délimité, une étude sérieuse et solide.

A cette heure où les études d'histoire des religions se multiplient, un volume sur la philosophie religieuse des Grecs ne peut être que le bienvenu. Otto Gilbert était préparé à un travail de fond sur ce difficile sujet par tous ses travaux antérieurs : citons d'une part sa *Griechische Götterlehre* (1898) et, de l'autre, *Die Meteorologischen Theorien des griechischen Altertums* (Leipzig, 1907), sans compter les nombreux travaux dispersés dans les revues, articles originaux, recensions, chroniques. Malheureusement, Otto Gilbert est mort peu après l'achèvement du manuscrit, et c'est à une pieuse mémoire que nous devons de connaître cette dernière œuvre d'un grand travailleur (**10**) : *Griechische Religionsphilosophie,* in-8, 554 pages avec index, Leipzig, Engelmann, 1911, 11 mks 20. Une introduction de 16 pages sur les Origines de la pensée spéculative expose les idées principales des cosmogonies et de l'épopée. Puis huit chapitres : 1) la fondation du monisme (Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite) ; 2) les commencements du dualisme (Pythagoras et Philolaos) ; 3) la lutte du monisme et du dualisme (Pythagore et les Ioniens, Xénophane, Parménide, Mélissus) ; 4) les compromis (Empédocle, Anaxagore) ; 5) le dualisme de Socrate et de Platon (les Sophistes, S. Pl.) ; 6) l'énergétique d'Aristote (der Ar. Energismus) ; 7) le matérialisme atomistique (Démocrite, Epicure) ; 8) le panthéisme stoïcien (Zénon, Cléanthe, Chrysippe). Un index de six pages termine le volume, index dont il faut dire tout de suite que, si utile qu'il puisse être, on l'eût souhaité plus détaillé pour un livre si compact et un sujet si important. Celui qui terminait les *Metereolog. Theorien* donnait, sous chaque concept important et sous chaque nom propre, la charpente d'une véritable monographie. En de tels livres, où la table des matières est si mince, où l'on n'a pas suivi l'habitude anglaise de sérier et de diviser par des manchettes, la masse du développement, un bon index supplée à tout. Celui qu'on nous donne ici est bon. Mais je crois que, si Otto Gilbert eût pu mettre la dernière main à l'impression, il nous eût donné cet index excellent que seul un auteur est à même d'établir. Il eût aussi corrigé les quelques fautes d'impression, en général peu graves, qui, en certains endroits, déparent le texte de ce beau volume : p. 4, n. 1, l. 8, éd. Rülle au lieu de Ruelle, — p. 92, n. 2, l. 5, μέρα pour μέρη, —

p. 122, n. 2, le fr. 11 de Philolaos est assez maltraité : plusieurs fautes d'accentuation, mais surtout οὔ ἁρμονία au lieu de οὐδὲ ἁρμονία, — n. 1 de la page 150, p. 151, l. 5, Demascius au lieu de Damascius, — p. 187, dernière ligne de la note 2 de la page précédente καθαρωτέραν... pour καθαρωτέραν, et n. 1, l. 1 : τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ ὡς ταὐτὸ λέγει, au lieu de καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει.

Enfin Otto Gilbert n'a pu mettre, à son livre, la préface qu'il avait rêvée. Cela nous prive de la synthèse qui eût résumé les résultats de cet immense travail. Mais cela nous montre aussi avec quelle conscience l'auteur a conduit son enquête, sans partir d'une thèse, avec la volonté de ne tirer les conclusions générales que d'une étude patiente et complète. Son livre est pourtant tout autre chose qu'un déballage de fiches. C'est une œuvre intelligente et pénétrante. C'est toute la masse de la philosophie grecque ordonnée, du point de vue de la pensée religieuse, par un esprit qui, depuis longtemps, a dominé cette masse. C'est, enfin, une étude d'histoire religieuse qui, à l'inverse de certaines productions hybrides et hâtives, où s'entremêlent sans se combiner, avec quelques lambeaux de philosophie antique, toute la richesse confuse des folk-lores et toutes les constructions contradictoires des fétichismes et des totémismes, demeure une étude d'histoire de philosophie. Rien que cela serait capable de me faire pardonner à la *Griechische Religionsphilosophie* une réserve peut-être un peu excessive sur l'Orphisme. Les grands systèmes classiques sont étudiés avec une ampleur à laquelle pourtant n'est étrangère aucune des précisions importantes : le Dieu d'Aristote ; sa parenté avec les Idées platoniciennes pourtant si combattues ; les contradictions ineffaçables entre son immatérialité si solennellement affirmée et, de l'autre, sa localisation spatiale et son contact obligatoire avec le monde qu'il meut (cf. surtout p. 359, n. 2) ; sa supériorité, malgré ces imperfections, sur tout ce qu'a pu concevoir la pensée antique (368) ; la pénétration graduelle, à travers toute une série d'intermédiaires dont le soleil occupe le degré suprême, de cette « énergie transcendante » dans le devenir du Cosmos (377 et s.) ; tout cela est exposé d'une façon neuve et qui invitera parfois à la contradiction, mais d'une façon pénétrante et tellement organisée que les cent pages de ce chapitre sont un véritable traité de l'aristotélisme. A propos de Platon,

l'exégèse de l'école de Marburg est réfutée, on serait tenté de dire « exécutée » en un peu moins d'une page (323/4), que l'on voudrait traduire pour son bon sens robuste et sa franchise un peu rude. Mais il faudrait tout traduire ou tout au moins tout résumer et notre chronique entière y passerait. Sur l'antésocratisme, il n'y a pas moins de 246 pages serrées et cela n'est pas pour étonner ceux qui savent, d'une part, l'importance de cette période, dont les grands systèmes classiques corrigent et synthétisent la riche diversité, d'autre part l'attention laborieuse avec laquelle Otto Gilbert avait suivi, sur ce domaine, le travail fécond des années récentes (1). J'ai peur, pour ma part, qu'il y ait parfois extension quelque peu exagérée des thèses antésocratiques dans le sens des conclusions qu'en tire l'exégèse d'Aristote ou des motifs qu'elle leur découvre ; je suis moins sûr, par exemple, que ne paraît l'être l'auteur, que la formule « une substance ne peut être contradictoire d'une substance » (οὐκ εἶναι φαμεν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ, Phys. 189 a) exprime la pensée ionienne (p. 34, n. 1) J'ai peur aussi que cette matière ionienne qui apparaît si nettement personnelle en même temps que divine, et qui se déploie ou se reploie tour à tour « in eigenster Initiative » (p. 35) ne soit un peu construite. Si je suis tout prêt à dire que la théologie des Ioniens n'est pas une rupture avec la foi populaire (kein Bruch mit dem Volksglauben), je n'irai pas jusqu'à y voir, et j'ai essayé ailleurs de motiver mon refus, « un effort pour approfondir et fonder en raison cette foi » (sondern der Versuch, den letzteren tiefer zu erfassen und zu begründen p. 65). Mais je ne saurais exagérer le profit qu'il y a pour l'historien de la pensée antique, mais aussi bien pour quiconque philosophe, à tirer de cette étude si approfondie, si consciencieuse et toujours suggestive de la philosophie religieuse chez les Grecs. On ne pourra trop regretter que la mort soit venue prendre l'ouvrier en pleine moisson. Mais c'est une belle mort pour un travailleur, car la gerbe était faite et les épis en sont pleins.

(*A suivre.*) AUGUSTE DIÈS.

(1) *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XIV, 3 (1908) — XVI, 2 et 3, (1910). *Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie.*

LES MORALES POSITIVISTES
ET LA MORALE THOMISTE

Deux courants d'idées ont provoqué par réaction le mouvement positiviste qui doit faire en partie l'objet de cet article. Le premier est représenté par l'École sociale du XVIIIe siècle, et l'autre, par l'École éclectique du siècle dernier. Une même physionomie individualiste, un même caractère abstrait, une même structure géométrique, rapprochent les théories de Rousseau de celles de Cousin et son École. En Morale et en Politique, ces philosophes prétendaient déduire uniquement de la nature abstraite de l'homme les règles de son activité et les préceptes de la vie collective ; mais, chose digne de remarque et qui montre bien les dangers d'un apriorisme intransigeant : au point de départ même du système de droit naturel qu'ils veulent élaborer, ils ne s'entendent pas. Ils se font de la nature humaine une conception toute différente : chacun pose son principe, en tire ses conclusions et il se trouve qu'en fait, ces conclusions sont absolument opposées. Pour Rousseau, l'homme est essentiellement bon et c'est la société qui l'a rendu mauvais : donc il faut réformer la société. D'après Cousin et ses disciples, l'homme est par nature un être libre, or le libéralisme est à la base de notre société contemporaine : donc, notre société est la meilleure qui se puisse concevoir. Des résultats aussi nettement contradictoires, issus de conceptions aussi arbitraires, devaient nécessairement amener une réaction qui aurait pu être heureuse, si elle n'avait été trop absolue. Dès 1796, De Maistre dénonce l'erreur initiale des théoriciens de la Révolution française : « La Constitution de 1795, écrivait-il, tout comme ses aînées, est faite pour « l'homme ». Or, il n'y a point « d'homme » dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des

Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : quant à « l'homme », je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu (1). » Les mêmes critiques se retrouvent bientôt sous la plume de De Bonald et Saint-Simon. C'est ensuite Comte qui, en 1825, note le « dégoût profond qui se manifeste pour la politique métaphysique depuis l'expérience de la Révolution française », d'où il conclut à l'avènement prochain de la sociologie. Il se trompait : la méthode psychologique n'avait pas dit son dernier mot et, après 1830, l'éclectisme devait encore parcourir une assez longue carrière avant de succomber sous les attaques répétées des catholiques et des positivistes. Aujourd'hui, le conflit est arrivé à une nouvelle phase de son évolution. L'Ecole sociologique, héritière des doctrines de Comte, s'est mise en devoir de construire une science des mœurs, uniquement fondée sur l'étude des faits, et non plus, selon la remarque de MM. Durkheim et Lévy-Brühl (que je citerai souvent au cours de ce travail, parce qu'ils sont, en France, les principaux représentants de l'École sociologique), sur des données arbitraires et abstraites. Je voudrais exposer, au moins dans ses grandes lignes, la nouvelle morale qu'on nous propose; nous la comparerons ensuite à la doctrine de saint Thomas, et nous verrons si, en ce qu'elle a de vrai, elle s'oppose réellement à la saine morale traditionnelle.

Le conflit qui met en présence les Positivistes et les partisans des Morales dites théoriques a une portée très générale et non pas seulement restreinte au seul domaine de la morale. Le Positivisme rejette toute donnée transcendantale : il est, comme on l'a dit spirituellement, un jeûne, une abstinence de métaphysique. Il ne nie pas formellement l'existence de Dieu, de l'âme, de la substance, mais il en rejette la notion dans le domaine de l'inconnaissable, et, par suite, le philosophe ne doit pas s'en occuper. Toute vérité est donc relative, car elle fait partie de l'évolution cosmique ; et, ceci n'est pas vrai seulement de l'ordre spéculatif, mais aussi de l'ordre pratique où la loi n'est qu'un enchaînement d'existences et non pas l'expression

(1) De Maistre : *Considérations sur la France*, c. vi.

d'un droit. « Le droit, écrivait naguère M. Wundt, n'est rien d'immuable, mais il est « devenu » et dans un perpétuel devenir ; il est aussi changeant que l'homme lui-même. » Ces quelques notions nous laissent déjà entrevoir ce qu'est la science morale dans la doctrine positiviste, une science tout expérimentale.

L'idée d'une physique sociale remonte à Comte : « Les phénomènes sociaux, disait-il, ne sont pas indéfiniment et arbitrairement modifiables par le législateur ; ils sont soumis à de véritables lois naturelles ; par conséquent, aussi susceptibles de prévision scientifique que tous les autres phénomènes quelconques (1). » Partant de ce principe, il se proposait de rechercher ces lois fondamentales de l'humanité qui, d'après lui, ne constituait qu'une immense unité sociale. Plus pratiques, ses disciples laissent de côté un plan qu'ils regardent comme irréalisable, et l'objet de leurs études, ce n'est plus la « Société », mais les sociétés. Ils considèrent, en effet, chaque nation, chaque tribu, comme un être réel, d'une nature spéciale parfois difficile à saisir, comme dans la conception que s'en fait M. Durkheim (2), souvent même prenant un caractère étrange, et c'est le cas de l'organicisme, longuement décrit et réfuté par M. De Vareilles-Sommières, dans son ouvrage : « Les principes fondamentaux du Droit » (Cf. c. xxv, p. 169 seq.). Cet être a son activité propre, soumise au déterminisme absolu et indépendante de celle des individus qui ne vivent et n'agissent qu'en fonction du groupe dont ils constituent les cellules (3). Étudier l'activité totale de cet être social, en découvrir les lois évolutives, tel est l'objet de la sociologie. Quant à la science positive de la morale, elle n'envisage qu'une partie de cette activité, son domaine est plus modeste ; c'est celui des faits moraux dont elle recherche la genèse et détermine la fonction.

Mais qu'est-ce qu'un fait moral ? Tout fait moral consiste, d'après M. Durkheim, dans une règle de conduite obligatoire et sanctionnée, car la sanction est le symbole objectif de l'obliga-

(1) *Cours de Philosophie positive.* 48e leçon. t. IV.

(2) *Le Suicide.* p. 350.

(3) Sur l'origine de cette conception Cf. Deploige : *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, pp. 122 seq.

tion ; et il a pour but de rendre possible la vie en commun.

Et que faut-il entendre par sanction ? « Quand une règle est violée, il se produit généralement pour l'agent des conséquences fâcheuses. Mais, parmi ces conséquences fâcheuses, nous en pouvons distinguer de deux sortes : les unes résultent mécaniquement de l'acte de violation, les autres ont une autre source.

« Si je viole la règle d'hygiène qui m'ordonne de me préserver des contacts suspects, les suites de cet acte se produisent automatiquement, à savoir la maladie. L'acte accompli engendre de lui-même les conséquences qui en résultent, et, en analysant l'acte, on peut par avance savoir la conséquence qui y est analytiquement appliquée.

« Quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtiment : il y a, entre l'acte et sa conséquence, hétérogénéité complète ; il est impossible de dégager analytiquement de la notion de meurtre ou d'homicide la moindre notion de blâme, de flétrissure. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence est ici un lien synthétique.

« Or, j'appelle « sanction » les conséquences ainsi rattachées à l'acte par un lien synthétique. Ainsi donc, puisque la sanction ne résulte pas analytiquement de l'acte auquel elle est attachée, c'est donc vraisemblablement que je ne suis pas puni, blâmé, « parce que » j'ai accompli tel ou tel acte. Ce n'est pas la nature intrinsèque de l'acte qui entraîne la sanction : celle-ci ne vient pas de ce que l'acte est tel ou tel, mais de ce qu'il n'est pas conforme à la règle qui le prescrit. Et, en effet, un même acte fait des mêmes mouvements, ayant les mêmes résultats matériels, sera blâmé ou non, suivant qu'il existe ou non une règle qui le prohibe..... Ainsi l'homicide, flétri en temps ordinaire, ne l'est pas en temps de guerre, parce qu'il n'y a pas alors de précepte qui l'interdise. Un acte intrinsèquement le même, qui est blâmé aujourd'hui chez un peuple européen, ne l'était pas en Grèce : il ne violait aucune règle préétablie (1). »

(1) Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. VI, pp. 120 seq.

On voit que, pour M Durkheim, les véritables faits moraux sont ceux de la seconde catégorie. « Pour Spencer et autres partisans des morales laïques, écrit-il

Pour le sociologue, droit et morale, c'est tout un : de part et d'autre, en effet, il y a sanction, avec cette seule différence que les sanctions morales sont appliquées par chacun et par tout le monde, tandis que les sanctions juridiques le sont par les corps juridiques et constitués. Pour ce qui est des actes louables mais non obligatoires, ils constituent « l'esthétique » de la morale. Le rôle de la nouvelle science n'est donc pas de rechercher l'ensemble des règles qui doivent diriger l'activité libre de l'homme, mais bien d'observer comment les hommes agissent en fait et de déterminer la loi réelle de l'évolution des faits moraux dans leurs rapports avec les croyances, les coutumes et autres faits sociaux qui leur ont donné naissance. Ainsi parle M. Bayet, dans l'avant-propos de son livre « *La Morale scientifique* », et avant lui, M. Durkheim, dans son ouvrage « *Le Suicide* », et M. Lévy-Bruhl dans « *La Morale et la science des mœurs* », avaient affirmé la même chose. « Il ne faut juger des mœurs, disaient-ils, que par les seules données de l'histoire : là est le seul, l'unique critérium. »

Science toute positive, la morale est de plus essentiellement sociale ; et en effet, elle est uniquement l'œuvre de la société, de qui nous tenons ce que nous sommes, qui est notre unique raison d'être, et qui a le pouvoir de nous dicter ses ordres (1). Il est évident que, dans ce système, toutes les morales, en tant qu'elles représentent un stade de l'évolution sociale, sont aussi bonnes et aussi mauvaises qu'elles peuvent l'être et il y a autant de morales que de types sociaux : autres temps, autres mœurs,

encore, la peine n'est autre chose que la conséquence mécanique de l'acte : c'est passer à côté du problème moral. »

Cf. *Loc. cit.*

(1) On trouvera dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* une longue démonstration de cette proposition, j'en note seulement les conclusions :

« La morale ne commence que quand commence le désintéressement Mais le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons à une valeur plus haute que nous individus. Or, dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la collectivité (p. 129). »

« Les règles morales ne sont objectivement obligatoires que quand elles sont reconnues comme telles par l'opinion publique. Aucune démonstration théorique ne peut leur conférer ce caractère qui ne peut leur venir que des sentiments conformes de tous. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que de telles règles ont droit à ce caractère qu'elles ne possèdent pas actuellement, c'est que, normalement, elles devraient être senties comme telles, c'est-à-dire, en définitive, comme morale (p. 177). »

et pour citer un exemple concret, le divorce qui était incontestablement immoral dans les sociétés du moyen âge, parce qu'il y heurtait toutes les idées reçues, est en train de devenir moral, à cause du changement des conditions sociales et des idées courantes. Pour être bon, l'individu n'a donc qu'à s'adapter à son milieu, à être de son temps : en agissant ainsi, il fait œuvre de piété, car la société est son Dieu, selon la remarque de M. Durkheim, qui ne voit dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement (1) : c'est donc à ses prescriptions et à elles seules que nous devons avoir égard. Quant à la morale purement individuelle, il n'y a pas à s'en préoccuper, car, dit encore M. Durkheim, jamais la conscience n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation d'un individu ou le développement de son être (2) : conclusion très logique d'un système, qui sacrifie complètement l'individu à la société dont il est, nous l'avons vu, une cellule, et rien de plus ; mais affirmation un peu gratuite, car saint Thomas a puisé, dans l'observation même de la société, sa division tripartite de la philosophie morale : morale individuelle, morale domestique et morale sociale.

En résumé donc, la morale, c'est-à-dire l'ensemble des règles de conduite obligatoires dans un milieu donné, a pour fonction, en disciplinant les activités individuelles, de rendre possible la vie en commun. Élaborée par la société, elle fait partie du système de représentations et de sentiments qui forment le contenu de la conscience collective. Les prescriptions impératives ou prohibitives sont ce que les conditions du milieu social exigent et permettent qu'elles soient.

Jusqu'ici, la morale positive n'apparaît guère que comme

1 Cf. *loc. cit.*, p. 129.

2 « Jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation de l'individu. Sans doute un tel acte de conservation peut devenir moral si je me conserve pour ma famille, pour ma patrie : mais si je me conserve pour moi-même, ma conduite est, au regard de l'opinion commune, dénuée de toute valeur.

« Les actes qui tendent, non plus à conserver, mais à développer mon être, en auront-ils davantage ? Oui encore, si je cherche à me développer, non pas dans un intérêt personnel, mais afin que ce développement ait des effets utiles pour d'autres que moi. Mais si je cherche seulement à développer mon intelligence et mes facultés pour briller, pour réussir, pour faire de moi une belle œuvre d'art, jamais mon acte ne sera considéré comme moral. »

Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. VI, p. 127.

une histoire des mœurs ; mais cette science, dans la pensée de ses promoteurs, a un but pratique : elle doit servir à constituer un art moral : « Nous estimerions, écrit M. Durkheim, que nos recherches ne méritent pas une heure de peine, si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. » Nous y reviendrons.

Tel est, esquissé à grands traits, et en laissant de côté les divergences secondaires qui partagent ses auteurs, le seul système de morale scientifique qui, d'après les Positivistes, réponde au progrès de la pensée contemporaine. Voyons ce qu'il vaut ; peut-être nous sera-t-il permis alors de conclure à la faiblesse de ses principes, en même temps qu'à l'injustice de ses attaques, tout au moins à l'égard de la doctrine de saint Thomas.

Les reproches que les Positivistes font à toutes les morales théoriques peuvent se ramener à trois chefs principaux : tout d'abord, prétendent-ils, la science dit ce qui est et non ce qui doit être ; elle n'est donc pas normative ; en second lieu, l'idéal que ces morales se proposent de réaliser est arbitraire, donc inacceptable ; et enfin, troisièmement, elles légifèrent pour tous les temps et tous les lieux, ce qui est inadmissible.

Nous séparons dès maintenant notre cause de celle de Rousseau et de Cousin, et il s'agit de montrer que ces critiques n'atteignent pas la théorie thomiste.

Voyons d'abord le premier reproche.

« Il est impossible, dit M. Lévy-Bruhl, que la morale théorique soit une science, car la science, par définition, n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est..., or, la morale théorique est, par essence, législatrice. » Plus loin, le même auteur ajoute : « Les prétentions des morales théoriques suffisent à montrer qu'elles n'ont jamais fait œuvre de science, ni entrepris l'étude objective de la réalité morale... Préoccupées d'établir rationnellement ce qui doit être, elles ne procèdent pas à l'égard de la réalité morale comme font les sciences de la nature à l'égard des phénomènes donnés ; elles ne s'attachent pas à l'étude patiente et minutieuse de ce qui est (1). »

(1) Cf. : *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 10, 48, 66.

Au sens de M. Durkheim aussi, toutes les constructions dialectiques, dans lesquelles se complaisent ordinairement les moralistes, ne sont que des jeux de logiciens.

Faut-il souscrire sans réserve à ces affirmations, ou bien plutôt, ne procèdent-elles pas d'un défaut d'analyse psychologique ? Quelle est, à cet égard, la pensée de saint Thomas ? Le saint Docteur distingue dans l'homme l'intellect spéculatif et l'intellect pratique (1), deux attributs d'un même intellect, relatifs à deux fins diverses. Le premier tend à établir l'ordre dans la pensée ; le second s'efforce de mettre l'ordre dans la vie. Connaître, c'est s'assimiler idéalement le monde, c'est pénétrer l'essence des choses et leurs relations mutuelles. Agir, c'est mettre de l'idéalité dans les faits. Nous dirons tout à l'heure que tout homme porte en lui-même une gerbe d'instincts qu'il a reçus de la nature et qui tendent à leur plein épanouissement : Grâce à la raison, l'homme prend conscience de leur orientation, de leur multiplicité et de leur subordination, et c'est ainsi qu'il parvient à saisir l'idée créatrice qu'il doit réaliser dans sa conduite. Le vrai de l'action, ce qu'il faut faire ou éviter pour développer rationnellement notre être, tel est l'objet de l'intellect pratique, pour autant qu'il intéresse la morale. Nous disons : « Voilà comment je dois agir pour parfaire cette nature individuelle et sociale, qui attend de moi son dernier achèvement. » Dans la doctrine thomiste, il n'y a pas de fossé entre le vrai et le bien : ce ne sont là que deux aspects différents d'une seule et même chose. Pourquoi, en dernière analyse, désirons-nous telle fin, tel bien ? Tout simplement parce que nous y voyons quelque chose de ce supplément d'être qui nous fait défaut et vers lequel nous aspirons. Et comment savons-nous que ce bien est de nature à nous parfaire : par un apport de l'intelligence, par un jugement pratique logiquement, scientifiquement déduit d'un principe inclus dans notre nature et d'une donnée expérimentale. C'est donc à tort que les positivistes placent une antinomie entre l'être et l'action.

Remarquons aussi qu'en changeant la nature de la science

(1) Cf. : *S. Th.*, q. 79, a. 11.

morale, les positivistes en suppriment par le fait même le caractère obligatoire. Dieu écarté, il ne reste plus que la société ; or, pour assurer l'observation d'une règle de conduite, il ne suffit pas de dire que la société est une autorité morale qui confère un caractère obligatoire aux préceptes qu'elle dicte : il y a là une affirmation qui ne s'impose pas à la raison, et les positivistes s'en rendent bien compte, témoin les hésitations de M. Durkheim, lorsqu'il traite de l'obligation morale. Tout d'abord, il voudrait donner comme fondement à sa morale la pression sociale, mais lui-même se demande comment amener l'individu à s'y soumettre de plein gré. Bientôt, il fait appel à l'intérêt : « La société est le seul milieu où puissent se satisfaire les penchants sociaux, il faut donc accepter ses prescriptions. » Il faut ! ! ! Vite l'illusion se dissipe : le fondement n'est pas encore suffisamment consistant. Cette fois, M. Durkheim cherche à faire naître pour la société un sentiment analogue à celui qu'éprouve le croyant pour son Dieu (1) : hélas ! il recouvre bientôt le sens des réalités pratiques : l'homme éprouvera-t-il cette dévotion ! ! ! et dans le fait, la question demeure finalement sans solution.

Autre résultat de leur méthode : n'y a-t-il pas une certaine inconséquence chez les sociologues à vouloir faire œuvre de réformateurs? Tant qu'il fut question de prouver qu'une science sociale est possible, parce qu'elle est régie par des lois constantes et nécessaires, ils ont présenté l'homme comme subis-

(1) Ecoutons plutôt M. Durkheim :

« La société présente le caractère d'autorité morale parce qu'elle est la source et le lieu de tous les biens intellectuels qui constituent la civilisation. C'est de la société que vient tout l'essentiel de notre vie mentale. Notre raison individuelle est et vaut ce que vaut cette raison collective et impersonnelle qu'est la science, qui est chose sociale au premier chef et par la manière dont elle se fait et par la manière dont elle se conserve. Nos facultés esthétiques, la finesse de notre goût dependent de ce qu'est l'art, chose sociale au même titre. C'est à la société que nous devons notre empire sur les choses qui fait partie de notre grandeur. C'est elle qui nous affranchit de la nature. N'est-il pas naturel, dès lors, que nous nous la représentions comme un être psychique supérieur à celui que nous sommes et d'où ce dernier émane ? Par suite, on s'explique que quand elle réclame de nous ces sacrifices petits ou grands qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinions devant elle avec déférence.

« Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. » Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. VI, p. 192.

sant passivement l'action des forces qui s'épanchent de la conscience collective ; mais lorsqu'il s'agit de montrer la possibilité d'un art moral, ils semblent admettre sans difficulté que l'homme est capable de jouer un rôle actif et parfois considérable : en un mot, vu de l'extérieur, l'homme est déterminé ; mais, pris comme sujet, il est libre. Les positivistes prétendent éluder la contradiction en disant que les faits ne se produisent qu'avec l'intervention de l'homme, mais l'objection reste dans toute sa force, car il ne faut pas oublier que cette intervention elle-même est déterminée ; et, par suite, il n'y a pas de place pour l'art moral dans la doctrine positiviste.

Il est inutile de dire que cette question de la liberté et de l'obligation n'embarrasse pas saint Thomas qui, lui, ne s'est pas interdit toute incursion sur le domaine de la métaphysique.

En second lieu, l'idéal que nous proposons à la nature humaine est arbitraire et donc inacceptable, disent les Positivistes.

Comte a écrit que la politique métaphysique du XVIIIe siècle a lancé la France à la poursuite de chimères extravagantes. Par une généralisation excessive, les positivistes, disciples et successeurs de Comte, ont étendu ensuite aux moralistes de tous les temps la réprobation encourue par Rousseau. « Les moralistes, dit M. Durkheim, construisent leurs théories de toutes pièces pour l'imposer ensuite aux choses. Ils partent d'un concept abstrait qu'ils appellent la nature humaine, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à cette abstraction, puis font de l'obligation de réaliser cet idéal la règle suprême de la conduite. Une méthode vraiment scientifique doit puiser à d'autres sources. Elle ne doit pas se préoccuper des causes finales, mais simplement de la recherche des causes efficientes d'un fait moral et de ses conséquences. » Voilà la théorie. Il faut bien reconnaître que la pratique est différente. Nous disions tout à l'heure que les positivistes prétendent à l'honneur de réformer la société : or, comment définir un progrès sans recourir à une norme ? Dans sa « Physiologie générale », Claude Bernard recherche d'abord ce qu'est la santé avant de dire ce qu'est la maladie et de donner les moyens de la com-

battre. En fait, l'attitude théorique qu'adoptent les sociologues leur est imposée par les nécessités de leur méthode : tout dans la vie sociale se passe mécaniquement et, dès là, il faut renoncer à deviner la fin en vue de laquelle une institution aurait été créée. Déterministes en théorie, ils redeviennent cependant finalistes authentiques sur le domaine des réalités pratiques. Quelques citations empruntées à M. Durkheim : « Nous avons besoin de savoir que nous allons quelque part... Il est nécessaire que, non seulement de loin en loin, mais à chaque instant de sa vie, l'individu puisse se rendre compte que ce qu'il fait va vers un but. » — « Pour que son existence ne lui paraisse pas vaine, il faut qu'il la voie d'une façon constante servir à une fin qui le touche immédiatement. » Ceci est extrait de la *Morale en Allemagne*, p. 141, et du *Suicide*, p. 429. Difficilement donc, les positivistes restent dans le domaine des faits et, à l'occasion, ils ne résistent pas à la tentation de s'aventurer sur le terrain des fins. Mais que faire et que vouloir ? Les opinions ici se font jour. M. Lévy-Bruhl dit que la science doit se borner à constater les pratiques surannées et à les faire disparaître. Pour M. Bayet, le but à atteindre, c'est la diffusion parfaite de l'idée dominante. Si donc l'union libre est en ce moment l'idée dominante, le sage devra se faire le propagateur de cet idéal de la perfection. ! ! ! M. Durkheim pose en principe que, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, la maladie est chose mauvaise et qui doit être évitée. Il s'agit donc de trouver le critère qui permettra de distinguer scientifiquement, d'une science positive évidemment, la santé de la maladie, dans les divers ordres de phénomènes sociaux. Ce critère, c'est, avant tout, la généralité des faits. Sont normaux, dit-il, les faits qui sont généraux dans toute l'étendue d'une espèce. Sont pathologiques, ceux qui sont exceptionnels dans le temps et dans l'espace. Mais bientôt M. Durkheim reconnaît implicitement lui-même l'insuffisance de son principe, car il condamne énergiquement un fait général, à savoir le libéralisme, ce ver rongeur de toutes les sociétés modernes. Il ne tarde donc pas à reprendre le problème et, pour le résoudre, il a recours cette fois à la distinction du normal « en droit » et du normal « en

fait ». Or, il semble bien qu'il redevient du même coup finaliste, car, enfin, comment établir ce normal en droit? Si le fait général lui-même ne peut servir de norme, où prendre la loi de l'activité sociale, sinon en dehors des faits, c'est-à-dire dans la nature de l'être? Et c'est ainsi que M. Durkheim revient à la vieille doctrine des moralistes, dont il avait déjà, d'ailleurs, posé le postulat, lorsqu'il écrivait que « l'idéal doit se dégager du réel ». Le réel, tel est, en effet, le fondement même de la doctrine morale de saint Thomas.

Les partisans de la morale traditionnelle justifient sans peine l'idéal qu'ils proposent à l'homme d'atteindre. Pour établir ce but de notre activité, ils partent d'un fait que la raison et la science constatent. Ce fait est une série de jugements de valeur qui, en dernière analyse, se réduisent à un seul, lequel s'impose par son évidence à la raison pratique, comme les premiers principes dans l'ordre spéculatif s'imposent à la raison théorique. Je m'explique.

Le pivot intellectuel de l'action est l'intellect lui-même. — En tant que disposition innée au jugement droit, saint Thomas l'appelle la « syndérèse » ; son contenu, c'est la loi naturelle, principalement dans ses toutes premières déterminations.

De même que l'âme, en tant qu'intelligence, adhère à l'être sous le rapport du vrai et repousse le faux sous sa forme fondamentale, la contradiction immédiate ; ainsi l'âme, en tant que volonté, conçoit l'amour du bien en général, point fixe sur lequel s'appuie la vie volontaire, et répugne au mal son contraire. La volonté étant naturellement intellectuelle (*voluntas est in ratione*), la forme intellectuelle que prend cette première impulsion pratique est l'évidence de cette proposition : le bien est bon à faire : le bien, remarquons-le, au sens universel du mot, sans détermination spécifique. Mais, de même que le premier de tous les principes spéculatifs, en s'enrichissant d'expériences immédiates, donne lieu à d'autres principes, ainsi le premier précepte pratique pourra s'épanouir en des formes plus explicites, à mesure que la raison prendra conscience d'autres préceptes qui se rattacheront au premier précepte comme à leur commune racine.

Et comment naîtront ces préceptes ? Ils naîtront tout simple-

ment de nos besoins devenus conscients, de leurs exigences ressenties et reconnues.

Si l'on veut savoir, en effet, comment doit s'épanouir notre être, il n'y a qu'à regarder à nos inclinations naturelles : ce que veut de nous la nature, c'est évidemment ce à quoi elle nous pousse. Avant de s'exercer par notre raison, la Providence s'exerce par nos instincts comme elle s'exerce dans le monde inanimé par les propriétés naturelles des êtres. Et ainsi le bien, c'est ce vers quoi nous tendons (*bonum habet rationem finis*).

Saint Thomas énumère une série d'inclinations naturelles que la raison consulte et discipline : c'est d'abord une tendance commune à tous les êtres vivants : l'instinct de la conservation ; par lui, le suicide sera condamné, car à cet appétit premier de la vie répond dans l'intelligence ce jugement de valeur : « Il est bon de vivre » ; nous sanctionnons par la raison ce bien vers lequel nous tendons instinctivement.

C'est ensuite l'instinct sexuel et le désir de se survivre. C'est encore l'instinct social, qui permet à la raison de se prononcer, par exemple, sur le vol et le mensonge. Enfin, l'instinct des vérités supérieures et de la société avec le divin. L'office de la raison est d'acheminer hiérarchiquement ces tendances à leur terme ; mais, avant tout examen, elle reconnaît l'importance décisive d'une direction initiale ; pour s'assurer à elle-même un fil conducteur dans le dédale des sentiers de la vie, elle affirme, une fois pour toutes, que c'est dans le sens de ces inclinations spontanées qu'il faudra marcher.

Les fins de l'action humaine ne sont donc pas, dans la conception thomiste, un idéal chimérique, un vain fruit de l'imagination. Elles sont le terme vers lequel le sujet tend de toutes ses énergies. Elles s'imposent à la conscience comme une réalité vivante : elles dictent leurs exigences à la raison qui s'efforce de les traduire en préceptes de vie.

Quoi de plus positif que cette conception !

Enfin, troisième reproche. « Se donnant pour rationnellement fondée, la morale théorique prétend à une valeur universelle, pour les obligations qu'elle formule. Elle légifère, selon l'expression de Kant, non seulement pour tous les hom-

mes de tous les temps et de tous les pays, mais pour tout être humain libre et raisonnable (1). » Ainsi parle M. Lévy-Bruhl. Que le rationalisme ait eu, au XVIIIe et au XIXe siècles, la prétention de légiférer pour l'humanité et pour les siècles futurs, nous l'avons vu, c'est exact. Mais que tous les moralistes aient donné dans ce travers, l'affirmer, c'est, en même temps que leur faire injure, faire preuve de mauvaise foi ou d'ignorance. Pour saint Thomas, c'est mal le connaître que de le croire fermé au monde extérieur et s'absorbant dans le silence du cloître à dessiner le plan de la cité idéale ou à rédiger le code de la vie parfaite, sans aucune conscience des possibilités de réalisation. Non, l'angélique Docteur ne légifère pas *a priori*. Il a pour méthode d'étudier la réalité : il s'efforce d'expliquer les divergences d'appréciations morales qu'il constate et de saisir comment les prescriptions, en vigueur dans le milieu qui s'offre à lui, se rattachent aux principes fondamentaux de la loi naturelle dont il a, d'autre part, nous avons vu de quelle manière, constaté l'existence et recherché l'origine.

Ainsi donc, avant de s'enquérir de ce qui doit être, saint Thomas observe ce qui est ; or, il remarque que les jugements moraux varient avec le temps, les lieux et les personnes. Si nombreuses et si frappantes sont même ces divergences, dit-il, que certains philosophes en ont conclu qu'en morale, tout était affaire de sentiment, de pure convention. Mais le saint Docteur ne croit pas devoir souscrire à ce jugement, car, la raison l'atteste et l'expérience confirme son témoignage, il y a malgré tout des choses intrinsèquement justes et des actes qui sont mauvais de leur nature. Et, en effet, il constate que ces divergences ne portent pas sur les principes les plus généraux de la loi naturelle qui sont les mêmes, partout, en droit et en fait, en eux-mêmes et dans la connaissance qu'on en a ; elles ne naissent que graduellement et s'accentuent à mesure qu'on s'éloigne davantage de la source toute première des certitudes pratiques.

Poursuivant ainsi son étude, saint Thomas recherche, en observateur avisé, les motifs qui font varier la morale. Au dire

(1) Cf. : *La Morale et la Science des mœurs*, p. 278.

des sociologues, écrit Mgr Deploige, lorsque la pratique s'écarte de sa théorie, le moraliste se borne à une explication, toujours la même : si les hommes ne se conduisent pas comme il démontre dialectiquement qu'ils devraient se conduire, c'est qu'ils y mettent de la mauvaise volonté. On pense bien que notre saint Docteur n'en est pas réduit à cet indigent simplisme quand il se trouve en présence de morales différentes ou de législations opposées. A son avis, deux ordres de causes expliquent cette divergence : les unes sont d'ordre subjectif, et dans ce cas, la relativité constatée provient de l'influence des passions, d'habitudes perverses, ou bien encore de mauvaises dispositions naturelles. Évidemment, il s'agit ici d'une relativité induc : ses causes originelles le montrent suffisamment ; les autres sont d'ordre objectif, et la relativité, très légitime alors, tient à la diversité des milieux, des situations et des circonstances que la loi doit régler.

Comme chacun sait, les passions jouent un grand rôle dans notre vie morale. Soumises à l'empire de la raison, elles nous sont un puissant secours dans l'accomplissement du bien. Mais, laissées à elles-mêmes, elles ne tardent pas à absorber toute l'activité de l'homme, et leur influence devient alors néfaste. L'homme passionné n'entend plus la voix du devoir, ou, s'il l'entend encore, il n'a plus le courage de la suivre. Séduit par un bien apparent, il succombe à la sollicitation mensongère. Sa chute pourra n'être que passagère, mais si elle se répète, bien vite elle engendrera l'habitude. D'autres, dans son milieu, feront comme lui, et graduellement une pratique immorale s'établira dans la nation, sujet, elle aussi, de moralité : ainsi, à Rome autrefois, la fornication avait acquis droit de cité. Ainsi encore aujourd'hui peuvent s'expliquer les pratiques immorales et inhumaines qu'on rencontre chez certaines peuplades, d'ailleurs très intelligentes, du centre de l'Afrique (1).

D'autres fois, ce n'est pas la passion qui agit, mais c'est l'intelligence qui ne montre pas le devoir. Jamais, nous l'avons vu, la conscience humaine n'a varié ni erré sur les notions toutes premières et les principes fondamentaux qui constituent la forme de la moralité. Cependant, pour régler le détail

(1) Cf. : Mgr Le Roy : *La Religion des Primitifs*, p. 255.

de la vie, il reste à déduire correctement les conséquences de ces principes et à en faire de judicieuses applications, et ceci est l'œuvre de la raison instruite par l'expérience. Or, la raison varie d'abord d'un individu à l'autre : « Le jeune homme est ignorant et présomptueux, dit saint Thomas; la prudence est l'apanage du vieillard qui a beaucoup vécu et beaucoup vu. » Si le cas à traiter est simple, un esprit borné et irréfléchi parvient à le résoudre convenablement en recourant aux principes généraux. Mais, si la situation se complique, il faut alors toute la subtilité d'un esprit éclairé et attentif pour découvrir le sentier du devoir et c'est ainsi que la vigueur de la raison est pour les individus un facteur de leur moralité.

Mais, ce qui est vrai des individus l'est aussi des nations, car il y a eu et il y a encore des peuples enfants et des peuples adultes, des pays arriérés et même des nations déchues : l'histoire et l'ethnographie en font foi. Des conditions matérielles trop défavorables, une nourriture malsaine ou insuffisante, parfois des passions trop longtemps obéies ont débilité les corps ; l'intelligence mal servie n'a pas atteint sa pleine maturité ou, dans le cas de déchéance générale, a perdu de sa vigueur et elle ne remplit qu'en partie son office : d'où encore des habitudes vicieuses et des coutumes détestables.

La morale varie donc avec les individus, les groupes et les degrés de civilisation : saint Thomas le constate et il en donne une première raison, un peu plus sérieuse, on le voit, que la prétendue « mauvaise volonté » invoquée par ses adversaires.

A côté de ces variations d'ordre subjectif relatives à la connaissance du bien, l'angélique docteur signale aussi les variations qui tiennent aux faits et circonstances que la loi morale doit régler et qui ne se présentent pas toujours dans les mêmes conditions : la règle, devant s'adapter à un milieu instable, changera elle-même.

Pour bien saisir, sur ce point, la doctrine de saint Thomas, il importe de recourir à sa distinction des préceptes premiers et des préceptes secondaires de la loi naturelle, si clairement exposée par Cajetan (1). « De même, dit celui-ci, que dans les sciences spéculatives, outre les principes les plus généraux qui

(1) *Comm. in I.*, II, q. 94.

sont à la base même de tout ordre de connaissance, chaque science est fondée sur des axiomes qui lui sont propres et qui s'imposent par eux-mêmes ; ainsi, dans les sciences pratiques, outre les préceptes fondamentaux : « il faut faire le bien, éviter le mal », à chacune de nos inclinations naturelles correspondent, dans l'intelligence, des préceptes que saint Thomas appelle « premiers » par opposition aux préceptes « secondaires » qui ne sont que des déductions immédiates ou médiates de ces préceptes premiers.

Les préceptes premiers dans chaque ordre d'activité concernent l'obtention elle-même de la fin de cette activité. Les préceptes secondaires ne concernent pas l'essentiel en chaque genre de pratique, mais l'accessoire de cette fin : évidemment, le mot « accessoire » a ici un sens tout relatif. Si, par exemple, nous envisageons la première des inclinations auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure, l'instinct de la conservation : le précepte premier dans cet ordre aura pour fin l'entretien pur et simple de la vie. Donc, en vertu du même précepte, nous devons éviter les excès qui constitueraient un attentat à notre vie. Mais vivre « simplement », n'est pas vivre normalement : il y a le *vivere « simpliciter »* et le « *bene » vivere*. Et, précisément, ce « bien vivre » relève des préceptes secondaires. Relativement aux autres aspirations humaines, nous pourrions faire la même distinction : c'est ainsi que la polygamie, contraire aux préceptes secondaires, ne l'est pas aux préceptes primaires : si elle compromet l'ordre dans la famille, elle ne s'oppose pas à la communication de la vie. « Ad legem naturalem quod attinet, dit Cl. Marc, S. Thomas docet, polygamiam non esse contrariam « primario » matrimonii fini ; et ideo non esse intrinsece malam, nec absolute præceptis naturæ prohibitam ; eam tamen adversari « secundariis » conjugii finibus, cujusmodi sunt pax, tranquillitas, mutua obsequia, etc. ; ideoque esse contrariam juri naturæ secundario (1). »

Ceci posé, saint Thomas enseigne qu'en eux-mêmes les préceptes premiers, répondant à une inclination essentielle de nature, ne souffrent pas d'exceptions : ils sont objectivement

(1) Cf. *Theologia moralis*, t. II, n° 1974.

les mêmes, partout et toujours : jamais il ne sera permis de haïr Dieu, de mentir, de se suicider, jamais la polyandrie ne sera licite : ce serait aller à l'encontre de la fin essentielle de l'être humain, agir contre nature. Quant aux préceptes secondaires, comme ils ne représentent pas à l'égard de la fonction à régir une intention de nature absolument primordiale, ils peuvent être soumis à une certaine relativité : l'ordre de la nature n'en est pas foncièrement troublé. C'est pourquoi la polygamie qui ne s'oppose pas à la fin première du mariage a pu, pour de graves raisons, être admise pendant un certain temps chez les anciens patriarches.

De même l'esclavage, quoique moins conforme à la dignité de la personnalité humaine, a pu être licite dans les premiers âges du christianisme : il y avait là une situation que légitimaient les conditions sociales. Brusquer l'émancipation eût été condamner à la misère, souvent à la mort, des êtres qui n'étaient pas mûrs pour la liberté : c'eût été de plus compromettre l'ordre de la société.

Autre exemple : le droit de propriété privée relève également de ces préceptes secondaires du droit naturel. A la rigueur, l'homme peut vivre d'un certain régime communiste, témoin les Mirs russes qui n'ont pas encore tout à fait disparu, et le précepte premier est sauvegardé. La propriété privée ne fait que lui permettre de « bien » vivre. Le régime peut donc ici encore varier de nation à nation et d'une époque à l'autre.

De même au point de vue social : il convient, dit saint Thomas, que l'homme participe à l'autorité, c'est un gage de paix : n'étant pas traité en ilote, il s'attache aux institutions établies et sait les défendre au besoin. Mais remarquons bien le mot « il convient » : c'est qu'il n'y a encore là qu'un précepte secondaire, car l'individu peut vivre en société sans prendre part au gouvernement : et ainsi s'établit toute une échelle de relativités, allant de la monarchie absolue à la plus pure des démocraties. Le « bon » gouvernement sera celui qui, étant donné les temps, les lieux et les circonstances, sera le plus à même de conduire l'homme à sa fin.

Nous pouvons citer encore comme exemple classique des variations de la loi morale selon les conditions objectives du

milieu, les lois civiles en tant que déterminations lointaines du droit naturel. Elles varient, en effet, selon les temps, les lieux et parfois les personnes. Elles n'en restent pas moins lois morales obligeant la conscience.

En règle générale, là où appliqués selon leur teneur propre, les préceptes secondaires risqueraient de compromettre, au lieu de la servir, l'efficacité des préceptes premiers, saint Thomas enseigne qu'il convient d'en suspendre ou tout au moins d'en atténuer l'application rigoureuse.

La troisième critique n'atteint donc pas la conception thomiste de la morale. L'Angélique docteur prend place entre les positivistes et ceux que nous pouvons appeler maintenant, dans le sens péjoratif des adversaires, les partisans des morales théoriques, c'est-à-dire exclusivement abstraites. Il admet un certain relativisme dans la nature humaine et par là, il se sépare des Écoles sociales et Éclectiques; mais il n'accorde pas que tout y soit relatif, et c'est ainsi qu'il se sépare des positivistes.

Au terme de cette étude, peut-être me sera-t-il permis de conclure que les positivistes refusent sans raison le caractère scientifique à la morale normative. Quant à la fin que saint Thomas assigne à la nature humaine, elle n'est que le résultat d'une observation des plus positives. Enfin, loin de vouloir, comme on le prétend, légiférer pour l'humanité, le saint Docteur se place en face de la réalité, puis, évitant de condamner sans les entendre les législateurs qui ne répondraient pas à un idéal qu'il se serait formé *a priori*, il étudie le milieu qui s'offre à lui et essaie de se rendre compte des procédés suivis par les moralistes et les législations en quête de règles de vie. Ses observations lui permettent ainsi de comprendre et de justifier la diversité des lois morales et juridiques. En tant qu'elle ne procède pas de la passion, ou de l'erreur, cette diversité a pour origine les contingences variables auxquelles les règles doivent se plier. Rien d'arbitraire donc chez notre Docteur. Nous reconnaissons sans peine que l'histoire descriptive des mœurs humaines et des modifications qu'ont pu y apporter les institutions sociales est une science aussi intéressante qu'utile, mais ce que nous n'admettons pas, c'est le droit que s'arroge l'École

sociologique de la substituer à la morale traditionnelle. Pour justifier une pareille innovation, ce n'est pas assez de faire voir la légitimité de la science des mœurs : il faudrait encore montrer qu'elle répond et suffit aux besoins de l'humanité et d'autre part, que la morale normative, étant dénuée de toute valeur doit nécessairement disparaître et lui céder la place : on ne l'a pas encore fait. Pour le moment, nous considérons la morale positive comme un chapitre très intéressant de la science morale : je ne crois pas qu'elle mérite davantage.

P. A. LE GUYADER

RECTIFICATION

Nous avons dit par erreur, dans notre article intitulé *La Philosophie du « Comme si »* (1er mars 1912), que l'ouvrage de M. Vaihinger avait été publié une première fois en 1877-1878. Il a été *écrit* alors, en grande partie, pour servir de thèse d' « habilitation », mais non *publié*. C'est pourquoi l'auteur, en le publiant enfin, ne s'en dit que l'éditeur ; tout en maintenant l'essentiel et même le plus souvent les détails de cette « œuvre de jeunesse », il tient à faire entendre que, s'il l'eût composée récemment, il lui eût donné sans doute une forme un peu différente.

ALBERT LECLÈRE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

H. Keyserling : *Unsterblichkeit*. Un vol. in-8° de 285 pages. LEHMANN, Munich, 1911.

L'auteur ne vise pas à démontrer l'immortalité de l'âme ; il veut seulement, dans la mesure de ses forces, répondre à cette question : Quel est le sens de la pensée de l'immortalité ? Comment est-elle possible ? Question qui rappelle celle de Kant : Comment une nature est-elle possible ? Il s'agit donc de critique au sens kantien, non de psychologie, il s'agit de savoir en quel sens dernier et profond doivent s'entendre les mots de Spinoza, inscrits en épigraphe : *sentimus experimurque nos æternos esse*.

M. Keyserling a trouvé, dans le plan qu'il s'est tracé, l'occasion de toucher à une foule de questions, comme le laissent deviner ces titres de chapitre : Croyance à l'immortalité. — Pensée de la mort. — Le problème de la foi. — Durée et éternité. — La conscience. — L'homme et l'humanité. — L'individu et la vie. Il a eu, par là même, l'occasion d'utiliser son érudition, qui n'est pas indigente. Il lui arrive pourtant de s'abuser. « Les pensées foncières du christianisme, dit-il (p. 42), ont toujours surgi occasionnellement. » Ceci pour illustrer cette pensée qu'un peuple se donne les dieux dont il a besoin, et pour préparer cette autre, que la religion chrétienne ne pouvait conquérir des pays entiers qu'à une époque où elle apportait la délivrance et l'adoucissement que souhaitait l'âme languissante du peuple. M. Harnack, bien qu'il soit lui-même incomplet, a pourtant découvert d'autres causes à la propagation du christianisme que cette opportunité psychologique. Le christianisme trouva, d'ailleurs, autant d'obstacles que de collaborations, et il n'est pas démontrable que, apparaissant mille ans plus tôt ou plus tard, il ne se fût pas aussi vite répandu. Ailleurs (p. 64), il est dit que l'Église chrétienne a longtemps hésité à reconnaître à la femme une âme immortelle : ce n'a été chose acquise qu'au Concile de Mâcon, tenu en 585. Il

s'écoulera bien sans doute un millénaire avant que la légende cède la place à l'histoire.

Quant à la philosophie de l'auteur, elle s'exprime avec une belle assurance, du moins sur les questions qu'il ne juge pas insolubles. « Toute croyance en Dieu, quelle que soit la représentation de la divinité, est un fétichisme (p. 21). » — « Le dogme de la résurrection est monstrueux ; qui y réfléchit sérieusement doit douter du christianisme (p. 53). » — « La foi est essentiellement alogique (p. 62) », etc. Peut-on résoudre plus allègrement les problèmes, mais peut-on aussi asséner des affirmations plus massives là où la contradictoire est tout à fait soutenable, où, en tout cas, les plus grandes précautions sont d'usage ? — P. 185, on est assez surpris d'apprendre que la morale de Nietzsche n'a fait que tirer les dernières conséquences du christianisme. « Sans la présupposition secrète de la valeur infinie de l'âme humaine, la morale des Maîtres, qui met le reste de l'humanité au service du génie, eût été impossible. » Tout est dans tout, comme dit, je crois, Victor Hugo, et l'on peut déduire d'une doctrine les plus curieuses conséquences, si l'on n'y regarde pas de trop près et que, surtout, l'on ne se prive pas du secours de la sophistique. Dans l'espèce, si, d'après l'enseignement du Christ, l'âme humaine a une valeur infinie, celle des hommes qui font partie du troupeau méritera peut-être aussi quelque égard : on ne trouve dans l'Évangile rien qui autorise à distinguer une morale des maîtres et une morale des esclaves.

Nous ne voulons pas dénier tout mérite à l'ouvrage : il possède celui d'une composition bien équilibrée, de la clarté, d'une langue facile à lire, des vues profondes s'y rencontrent et l'émotion élève parfois M. Keyserling jusqu'à l'éloquence. « La vie est Devenir, Mouvement. Tout être concret s'épanouit seulement pour se faner. Un instant enterre l'autre. De même un individu enterre l'autre. La vie enjambe les cadavres. Les générations se suivent dans une hâte vertigineuse. Un instinct aveugle commande au vivant de se sacrifier pour l'avenir encore inexistant..... » (p. 284).

Mais pourquoi vivent les individus, s'ils ne vivent pas pour eux-mêmes ? Ils vivent pour ce qui demeure, et ce qui demeure, ce ne sont ni les individus d'aujourd'hui, ni ceux de demain, ni ceux d'après-demain : seul le *surindividuel* persiste. Il n'y a donc pas, pour M. Keyserling, d'immortalité personnelle. Quelle est, d'ailleurs, la direction du mouvement vital, qu'est ce que la vie ? Nous pouvons la voir, la sentir, nous ne pouvons la comprendre, et le livre se termine par cette déclaration : « Toute philosophie finit par la résigna-

tion devant l'insondable, par le respect devant le mystère. » En ce cas, notre temps à tous est bien mal employé, et mieux vaudrait, selon le mot de Wundt, s'occuper de perfectionner la machine à coudre.

Joseph BRUNEL.

G. Simmel : *Mélanges de Philosophie relativiste* (Contribution à la culture philosophique) ; un vol. in-8° de 268 pages, traduit de l'allemand par Mlle A. GUILLAIN. Paris, F. ALCAN, 1912.

Le volume d'extraits des œuvres du philosophe et sociologue de Berlin, M. G. Simmel, que Mlle A. Guillain vient de traduire en français, comprend une série d'articles et de fragments extrêmement variés. Nous y trouvons, à côté d'une étude sur la notion de valeur, un article sur Venise ; un essai sur l'œuvre de Rodin comme expression de l'esprit moderne voisine avec un examen du matérialisme historique, etc... Cette diversité surprendrait au premier abord le lecteur si M. Simmel n'avait pris soin, dans sa préface, de nous indiquer le principe qui l'a guidé dans son choix. Cette préface est d'ailleurs précisée et complétée sur un grand nombre de points par quelques-uns des extraits que contient ce volume (la notion de valeur, l'essence de la philosophie). Les fragments qu'on nous présente sont une « contribution à la culture philosophique », — culture qui ne consiste nullement à adhérer à une doctrine, à faire profession d'un système déterminé, mais qui est bien plutôt une certaine façon de voir les choses, une attitude de l'esprit, un mouvement interne de pensée qui ne s'immobilise dans aucun dogme. La culture philosophique est une certaine manière de comprendre la vie et d'interpréter l'univers, de suivre toutes les directions de la pensée en participant à toutes ses richesses. « Le contenu de cette culture n'est pas un système particulier, mais un mouvement de la pensée dans le sens de la profondeur ; il consiste à jeter la sonde dans le fond des choses et, si celle-ci n'atteint jamais le terme définitif, elle y tend cependant par toutes les lignes qui s'entrecroisent à cette profondeur. » La philosophie est chose originale et personnelle ; la façon de poser les problèmes et de les résoudre est une réaction individuelle et typique, mais l'attitude philosophique est la même chez tous les penseurs : le philosophe cherche à saisir la totalité de l'être (p. 236). Cette totalité est d'ailleurs insaisissable, et le penseur ne peut l'atteindre qu'en essayant de la reconstruire avec des fragments isolés. Et l'idée que nous nous ferons de la totalité du monde dépendra

surtout de ce qui constitue la différence des diverses personnalités. Il n'y a d'ailleurs pas autant de philosophies que de philosophes ; il y a des « motifs » et des tendances typiques qui expliquent à la fois la diversité et la ressemblance des doctrines. Mais s'il en est ainsi, la vérité philosophique n'a plus pour critère — comme les sciences — l'accord avec un objet ; elle exprime l'essence même de l'esprit du philosophe, le type humain qui vit en lui ; elle est « une attitude personnelle vis-à-vis du monde sous la forme d'une image du monde » (p. 253). La vérité de l'idée en philosophie ne résulte pas de sa conformité avec l'objet ; elle consiste dans la valeur même de l'idée, dans les tendances et la disposition d'esprit qu'elle manifeste.

Cette attitude — quoi qu'on puisse penser de sa valeur — permet à M. Simmel de pénétrer, avec beaucoup de sympathie et d'ingéniosité, les doctrines les plus diverses. Dans son article sur « le but de la vie dans les philosophies de Schopenhauer et de Nietzsche », M. Simmel montre que la divergence de ces deux philosophies de la volonté réside dans la « téléologie de la vie » des deux penseurs. Pour Schopenhauer, la vie est mauvaise parce que la volonté s'attache à la poursuite d'une fin inaccessible ; pour Nietzsche, la volonté n'a pas d'autre fin qu'elle-même, et la vie même peut devenir le but de la vie. — Dans un autre article (les formes de l'individualisme et la philosophie de Kant), M. Simmel montre nettement que l'ensemble de la philosophie de Kant repose sur le concept d'individualité, tel qu'il a été élaboré dans le cours du XVIIIe siècle. Dans la philosophie théorique, le moi transcendantal est la source de toute connaissance ; il explique la nécessité et l'objectivité de la science ; dans la philosophie pratique, les notions d'autonomie et de liberté forment la clef de voûte du système. A cet individualisme égalitaire s'oppose l'individualisme romantique qui voit dans chaque moi un être à part, différent des autres, mais cette conception nouvelle continue la même évolution de l'esprit et a ses racines dans le Kantisme.

Nous avons dû nous borner à signaler les idées qui nous ont paru les plus intéressantes dans ces « morceaux choisis ». Hâtons-nous d'ajouter que l'on trouvera dans les autres fragments (en particulier dans les articles sur la sociologie des sens, la notion de valeur, la philosophie de l'aventure) des analyses psychologiques généralement très fines et parfois profondes.

B.

II. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Dr G.-B. Halsted : *Géométrie rationnelle*, Traité élémentaire de la science de l'espace. Traduction française, par P. Barbarin. — Un vol. IV-296 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1911.

Ce livre de mathématiques est susceptible peut-être d'intéresser les philosophes, ceux du moins qui s'occupent des procédés et des fondements de la science géométrique.

Un allemand, M. Hilbert, a essayé, dans son ouvrage « Grundlagen der Geometrie », de mettre en évidence les axiomes nécessaires et suffisants pour édifier la géométrie sur une base solide, rationnellement inattaquable. Un Américain, M. Halsted, s'est attaché à propager les idées de M. Hilbert en leur donnant une forme pour ainsi dire élémentaire. C'est la traduction de l'ouvrage de M. Halsted, que M. Barbarin a cru bon de publier. Voici les particularités de ce Traité élémentaire de la science de l'espace : 1) On y tente un dénombrement exact des axiomes géométriques et l'on n'en compte pas moins de 17, groupés en quatre classes : axiomes d'association, axiomes d'ordre, axiomes de congruence, axiomes des parallèles. 2) On y expose la théorie des segments proportionnels, sans avoir recours à aucun axiome de continuité. 3) On y mesure le contenu superficiel (ou surface), sans supposer *a priori* que ce contenu soit une grandeur. 4) On y adopte une terminologie nouvelle, encore inusitée dans l'enseignement français : trois points en ligne droite sont colinéaires ; deux droites d'un même plan sont coplanaires ; les médianes d'un triangle sont coponctuelles au centroïde de ce triangle ; on nous parle de périgone, d'angloïde, etc., etc.

Ces néologismes, dont l'utilité est peut-être contestable, n'empêchent pas le livre d'être intéressant et formateur. Il sera bien accueilli des professeurs « qui estiment que leur mission ne doit pas consister exclusivement à répéter des mots et à tracer des figures, sans chercher même à comprendre au fond e que ces mots signifient et ce que ces figures représentent, d'une façon précise et rigoureuse. » Et M. Laisant pourrait être bon prophète, quand il assure, dans la préface, que la traduction de la Géométrie rationnelle est destinée à exercer, plus ou moins tôt, plus ou moins tard, une action profonde sur la transformation de l'enseignement géométrique.

H. P.

III. — PSYCHOLOGIE

Charles Henry : *Sensation et Énergie.* 1 vol. in-8° de 296 pages, Paris, Hermann, 1911.

Charles Henry : *Mémoire et Habitude.* Un vol. in-8° de 118 pages, Paris, Hermann, 1911.

M. Charles Henry, qui s'intéresse à tout, fait de la psycho-physique. Et c'est en psycho-physicien qu'il détermine mathématiquement, soit les lois d'établissement et de décroissance de la mémoire et de l'habitude, soit les relations de la sensibilité et de la motricité. Il croit pouvoir noter que « dans le cas de la mémoire, les manifestations énergétiques tendent vers une limite supérieure », tandis que « dans le cas de l'habitude, les temps des réactions tendent vers une limite inférieure ». Il cherche, d'autre part, à démontrer ou à vérifier « l'identité de forme des fonctions psycho-physique et photographique », attire l'attention sur « les phénomènes de renversement », s'occupe des tropismes, etc.

D'aucuns jugeront ces recherches plus laborieuses que véritablement fécondes.

J.

IV. — SOCIOLOGIE

J. Novicow : *La Morale et l'Intérêt dans les rapports individuels et internationaux.* Un vol. in-8°, de 243 p. F. Alcan, Paris, 1912.

Dans ce livre M. J. Novicow soutient une thèse. Il la formule ainsi : « Le prétendu antagonisme entre la morale et l'intérêt individuel est une des plus grandes erreurs de l'esprit humain. Il n'existe, en réalité, dans aucun cas. La morale et l'intérêt sont des termes complètement synonymes. Le but de cet ouvrage est de démontrer cette proposition et de réfuter les objections très nombreuses qui lui sont opposées... Est morale toute action qui augmente la somme de jouissance de celui qui l'a commise. Comme somme de jouissance et intérêt sont des termes équivalents, cela revient à dire : est morale toute action conforme à l'intérêt ; est immorale toute action contraire à l'intérêt » (p. 7).

Pour M. Novicow il y a identité absolue entre la morale et l'intérêt.

« Si la spoliation pouvait être incontestablement avantageuse pour celui qui la pratique, elle serait morale... C'est parce que le meurtrier se fait du tort que le meurtre est un crime, donc une action souverainement immorale. Si le meurtre pouvait être réellement profitable, il ne serait pas criminel » (p. 9).

Si on ne peut pas légitimement faire tort aux autres c'est uniquement parce que « sitôt qu'on viole les droits de son semblable sous n'importe quelle forme, soit économique, soit politique, soit internationale, on viole, en réalité, ses propres droits. C'est pour cela que la violation des droits des semblables est immorale » (p. 10).

« L'individu n'a aucun devoir envers la société ; il n'a qu'un devoir : celui d'être heureux... Il n'y a aucune grandeur morale à souffrir quand on peut être heureux. Souffrir est dégradant. Est belle et morale seulement la conduite qui donne le bonheur » (pp. 17, 19). Par suite, il devient évident que la morale non seulement peut être, mais doit être fondée uniquement sur l'égoïsme. « Dès qu'on veut la fonder sur l'altruisme, on tombe immédiatement dans la contradiction. Lorsqu'on affirme que pour être moral on n'a pas besoin de se préoccuper des intérêts du prochain, mais seulement des siens propres, on pose d'emblée le pied sur le roc le plus solide » (p. 21).

L'égoïsme n'est pas seulement le seul fondement solide de la morale, il est encore son unique sanction. « On peut dire que la morale a pour unique sanction la jouissance individuelle. Par suite, est morale toute action qui produit du plaisir ; immorale toute action qui produit de la peine. Mais comme au plaisir et à la peine il faut un sujet sentant, l'égoïsme redevient le fondement de tout l'édifice » (p. 27).

Il importe, pourtant, essentiellement de distinguer entre l'intérêt réel et l'intérêt apparent. Il y a toujours identité entre la morale et l'intérêt réel, mais pas toujours entre la morale et ce qui semble être notre intérêt. « Le plus souvent c'est précisément le contraire, et de là vient le dualisme entre la morale et l'intérêt. » Il n'est pas vrai qu'il y ait un antagonisme véritable, à plus forte raison un antagonisme irréductible entre l'intérêt privé et l'intérêt public, entre l'intérêt de l'espèce et celui de l'individu. « Il n'y a pas d'antagonisme entre l'intérêt privé et l'intérêt public, il y a antagonisme entre ce qui *paraît* l'intérêt privé et ce qui est l'intérêt public » (p. 55).

Destinés à vivre en société, formant comme les cellules vivantes d'un même corps, les hommes se nuisent à eux-mêmes quand ils nuisent réellement à leurs semblables ; ils procurent, par contre, le bien de ceux-ci quand ils assurent le leur. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille concevoir la morale comme un sacrifice perpétuel que

l'individu apporte sur l'autel de l'humanité ; même quand on vit pour les autres, on agit à cause de la jouissance qu'on se procure à soi-même. Il ne peut pas en être autrement. « Il y a des gens, dit M. Novicow, et je suis de ce nombre, que le mot *altruisme* a le don d'agacer d'une façon particulière. Il n'en existe pas de plus vide de sens et, en même temps, de plus malfaisant » (p. 120). L'on n'a donc qu'à s'occuper de ses propres intérêts ; en s'en occupant on travaille pour le bien général ; on fait toujours une œuvre bonne, quand on fait une œuvre qui apporte une jouissance ; elle est d'autant meilleure que la jouissance est plus vraie et plus considérable.

Ces principes de la morale individuelle, M. Novicow les applique dans la seconde partie de son livre à la morale internationale et il arrive à des conclusions identiques. Cela est bon et honnête pour les peuples, comme pour les individus, qui leur est avantageux. Cela seul est mauvais et, partant, immoral qui va contre leurs vrais intérêts.

Nous ne nous attarderons pas à réfuter cette thèse, qui n'est neuve que dans la façon dont elle est présentée. On en a trop souvent montré le caractère paradoxal et souligné les côtés insoutenables, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. M. Novicow a mis à la défendre son talent ordinaire et son habituelle clarté. Il l'expose avec une absolue sincérité et l'envisage sous tous ses aspects. Il n'élude aucune difficulté, mais il ne les résout pas. Quand on ferme son livre, on n'est pas convaincu. En le parcourant on a pu être ébloui, par moments ; on n'a pas été ébranlé.

On est surpris qu'un esprit aussi avisé et aussi logique, qu'une intelligence aussi sagace et aussi sincère ne voie pas que l'intérêt et le devoir, non seulement ne sont pas choses identiques, mais sont souvent choses opposées, au moins pour ceux qui ne sont pas nettement spiritualistes et qui, n'admettant pas un au-delà, en fait d'intérêts ne reconnaissant que les intérêts et les jouissances de la vie présente. Le devoir peut demander au soldat de donner sa vie, alors que son intérêt serait de la conserver ; le devoir impose souvent des obligations pénibles et l'on ne saurait dire que ce que son accomplissement a de dur est largement compensé par la satisfaction intérieure que l'on éprouve de l'avoir courageusement fait. Cette satisfaction, outre qu'elle n'est pas toujours en rapport avec le sacrifice qu'on s'est imposé, est d'un ordre qui la rend peu appréciable pour certaines natures frustes ou vulgaires. Il n'est pas sérieusement soutenable que la moralité d'un acte doive se mesurer aux avantages personnels qu'on en retire.

On regrette que tant de talent ait été dépensé pour défendre une

aussi mauvaise cause. Mais rien ne prouve mieux combien sont vains tous les efforts que l'on tentera pour établir une morale sans mettre Dieu à la base. Après avoir écarté — et non sans raison — comme notoirement insuffisants l'impératif catégorique de Kant et l'impératif altruiste des mutualistes, on est obligé de se réfugier dans l'impératif égoïste, bien plus insuffisant encore.

L. G.

Fr. Roussel-Despierre : *La Hiérarchie des Principes et des Problèmes sociaux*. Un vol. in-8° de 245 pages. F. Alcan, Paris, 1912.

Ce livre fait suite aux deux ouvrages que l'auteur a déjà publiés dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine : l'*Idéal esthétique ; Liberté et Beauté*. Il s'inspire des mêmes idées et tend aux mêmes conclusions : l'exaltation de l'individualisme, c'est-à-dire du « système qui favorise le plus haut développement de l'individualité tant chez l'individu d'exception que dans la masse des individus » (p. 51).

Les théories de M. Roussel-Despierre reposent sur le principe suivant : « L'homme est, de fait, autonome. Le droit de l'homme de créer, développer, exalter son individualité est absolu ; la liberté, exercice extérieur du droit, comme celui-ci est absolu, sera donc intégrale, et la stricte nécessité justifie seule la restriction de la liberté » (p. 65).

De ce point de départ découlent un certain nombre de conséquences que l'auteur considère comme des axiomes. En voici quelques-unes : Le souverain c'est l'individu autonome. Il n'existe pas d'autre souveraineté que celle de la conscience individuelle. — Le droit de l'individu étant absolu, la liberté étant intégrale, le sentiment de la tolérance, plutôt que celui de la loi, tempérera la liberté, en préviendra les excès. — Autonome, l'individu est son propre législateur. La loi essentielle, c'est la loi de l'individu. La conscience individuelle se place au-dessus de l'État. — Il est contradictoire que deux souverainetés coexistent concurrentes. C'est pourquoi l'individualisme nie la souveraineté de l'État et en poursuit l'abolition. — La femme doit reconquérir l'exercice des libertés natives dont l'a dépouillée la brutalité des civilisations historiques. L'enfant n'appartient à personne, ni à son père, ni à sa mère, ni à l'État. Il s'appartient à lui-même. A l'égard de leur fils les parents n'ont que des devoirs. — L'autonomie de l'individu entraîne comme conséquence le droit à l'égoïsme et le droit de ne soumettre sa conduite qu'à des

principes posés par soi-même. La société n'existe que pour soi. Elle n'a qu'un dogme : l'individualité, comme elle n'a qu'une fin : l'individu. La société n'a à l'égard de l'individu que des devoirs. — En résumé le principe du régime individualiste, c'est le droit et la loi de l'individu substitués au droit de l'autorité, traditionnelle ou même conventionnelle, et à ses lois. — La création et l'expansion de l'individualité voilà le but de la vie sociale; ce but ne saurait être la force et la prospérité de la société... » (*Passim*).

Tout cela ressemble bien à l'anarchisme, et, si ce n'est pas l'anarchisme pur, c'est quelque chose qui en approche ou y conduit. D'ailleurs le mot n'a rien qui effraie notre auteur. « L'anarchie, écrit-il, serait le régime où dans toute sa pureté s'exercerait le droit absolu : ni contraintes légales, ni dogmes imposés, nulle autorité. État chimérique? Sans doute, si l'on rêve l'anarchie intégrale. État réalisable, et partiellement réalisé de fait, dès que l'autorité sociale se laisse arracher l'un de ses attributs, l'un de ses pouvoirs. La perfection du régime individualiste s'identifierait à l'anarchie idéale. » (p. 55). Cette anarchie n'est pas possible, « l'humanité n'est pas faite de dieux » ; M. Roussel-Despierre le regrette, aucun système ne lui plairait davantage, car aucun ne réalise une plus absolue indépendance de l'individu. L'anarchie s'appelle, de son vrai nom, la liberté intégrale ; elle tend à assurer à l'individu le plus grand de tous les biens : une autonomie complète.

L'individualisme est en marche ; son triomphe n'est peut-être pas prochain, mais il est assuré. L'évolution qui la prépare consiste dans une réforme profonde des mœurs et des institutions. Ce sera le retour de l'âge d'or sur la terre. M. Roussel-Despierre voit déjà dans le lointain ces transformations, il en décrit la marche et en chante les bienfaits. Sa conclusion est pleine de lyrisme. Grâce aux progrès de la Science, les biens de la terre afflueront, la culture intellectuelle et la culture morale atteindront des perfections insoupçonnées. « La pensée deviendra la jouissance suprême et la première nécessité. La complexité de la vie s'atténuera en simplicité. Moins de besoins, moins de misères, plus de liberté. Moins de conflits dès lors; partant plus de sécurité. Le respect du droit sera devenu une habitude innée de l'être spiritualisé » (p. 227).

Dans toutes ces affirmations il y a énormément d'utopie et d'erreur. Ces doctrines, séduisantes par certains aspects, sont aussi dangereuses que fausses. Elles sont subversives de tout ordre social. Elles conduisent à la suppression ou à l'oubli des devoirs que les individus ont à remplir à l'égard de la société, laquelle a bien des obligations

mais a aussi des droits. Elles aboutissent à l'égoïsme, à la négation de toute autorité extérieure, à la méconnaissance de toute morale objective, à l'impossibilité pratique d'une vie vraiment sociale. Elles aboutissent encore à des déceptions. Elles sèment des illusions et font naître d'irréalisables espérances. La Salente nouvelle qu'on annonce n'est qu'un décevant mirage. Il n'est pas prudent d'éveiller, dans l'âme des masses, des aspirations condamnées à n'être jamais satisfaites.

L. G.

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

David Hume : *Œuvres Philosophiques*, traduites de l'anglais par Maxime David. Préface de L. Lévy-Bruhl. 1 volume in-8° de xxxii-304 pages, 5 fr. (Librairie Félix Alcan).

Ce volume contient seulement l'*Essai sur l'entendement humain* et les *Dialogues sur la religion naturelle*. Aux lecteurs peu familiers avec l'œuvre de Hume, M. Lévy-Bruhl explique, dans la *Préface*, que l'*Essai sur l'entendement humain* est une réduction très libre et très appauvrie, mais non pas infidèle, du premier livre du *Traité de la nature humaine*. Quant aux *Dialogues*, ils sont vraiment l'œuvre de la maturité de Hume, ou pour mieux dire de sa vie entière, le problème du déisme l'ayant toujours préoccupé.

Ce qui frappe avant tout M. Lévy-Bruhl dans la doctrine de Hume, c'est son caractère positif. Elle avait raison de se définir : essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux. En cela, M. Lévy-Bruhl découvre avant tout l'influence de la science newtonienne. Jusqu'à quel point cependant Newton a-t-il exercé ce prestige unique? dans quelle mesure n'a-t-il été lui-même qu'un reflet de la pensée anglaise? La tendance expérimentale a préexisté à Newton. Elle a, par exemple, présidé à l'organisation de la *Société Royale* dont Newton sera seulement l'un des membres.

Cette traduction est claire et exacte. On lui reprochera seulement, peut-être, de ne s'être pas astreinte à rendre toujours par les mêmes expressions françaises les expressions anglaises identiques. Pourquoi, par exemple, *the accurate philosophy*, que cherche à définir la Section I de l'*Essai*, devient-elle en français, tantôt « la philosophie précise » (v. g. page 2), tantôt « la philosophie exacte » (v. g. page 5) ? La diversité des épithètes déroute un instant.

L. L.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Detillieux : *Essai d'apologétique intégrale.* La religion expliquée à un incrédule instruit. — Tome I. un vol. in-8 de 494 pages. Bruxelles, Action catholique, 1912.

« Il y a antagonisme invincible, divorce radical entre le catholicisme, la science, la philosophie, l'art, les sentiments altruistes, les désirs de félicité temporelle, la fierté engendrée par le progrès de la civilisation, les besoins nécessaires de l'âme. » (Introduction, page 9). L'auteur a dessein de combattre ces préjugés. Il n'hésite pas à présenter un historique détaillé de la Religion révélée, prise depuis l'origine du monde jusqu'à l'époque actuelle.

L'ouvrage sera complet en cinq volumes. Le premier qui a seul paru est intitulé : *L'Incrédulité et les temps prémessianiques.* Il débute par les principales preuves de l'existence de Dieu et de l'âme.

J. Petzoldt : *Das Weltproblem, zweite Auflage,* un vol. in-16 de 210 pages (Collection Wissenschaft und Hypothese) B. G. Teubner, Leipzig, 1912.

Le livre de M. Petzoldt, dont la première édition a été signalée aux lecteurs de la *Revue* en 1907, est une esquisse rapide de l'histoire de la philosophie depuis Thalès jusqu'à l'époque contemporaine. L'examen des formes successives qu'a revêtues le concept de substance nous indique la voie où nous pourrons trouver la solution de ces erreurs. « Il n'y a pas un monde en soi, il n'y a qu'un monde pour nous. » C'est d'un point de vue positif et relativiste qu'il faut envisager le problème du monde.

L'auteur s'inspire très nettement des travaux de Richard Avenarius et de Ernst Mach. Nous ne devons pas nous demander ce qu'est le monde en soi, la vérité absolue ; ce sont des problèmes aussi ridicules que la quadrature du cercle ou le mouvement perpétuel. Nous faisons partie de la nature et devons envisager les problèmes au seul point de vue de notre expérience.

V. Gioberti : *Nuova Protologia, Brani Scelti da tutte le sue opere e ordinati da G. Gentile* (Classici della Filosofia moderna) 2 vol. in-8 de XVII-401 et 445 pages, G. Laterza et fils, éditeurs, Bari, 1912.

Les directeurs de l'intéressante collection de textes philosophiques modernes de l'éditeur G. Laterza, — MM. B. Croce et G. Gentile, — après avoir fait place aux grands penseurs européens tels que Hegel, Kant, Leibniz, Fichte, etc... ont tenu à rééditer les principaux ouvrages des philosophes italiens. M. Gentile nous présente aujourd'hui des « morceaux choisis », de Vincenzo Gioberti. Les deux volumes de la *Nuova Protologia* ne sont pas la réimpression du manuscrit édité par Massari en 1857 ; M. Gentile a jugé utile de choisir, parmi toutes les œuvres de Gioberti, les fragments les plus intéressants « dans l'intention de représenter le développement organique de la pensée du philosophe de Turin dans ses moments les plus importants et les plus significatifs ». Pour M. Gentile, entre la première et la seconde philosophie de Gioberti, il n'y a pas de solution de continuité. L'examen de la correspondance et de la chronologie des œuvres, de 1838 à 1857, manifeste, « de la manière la plus évidente, cette idée de la continuité historique et idéale de son développement ». L'adversaire de Lamennais et de Rosmini avait, dès 1840, l'idée très nette de son système ; ce germe se développa peu à peu ; l'ontologie de 1838 se transforme graduellement en une protologie. L'Être se spiritualise, il n'est plus, mais il se fait; ses déterminations sont les catégories, l'ontologie devient une dialectique, une *Wissenschaftlehre* à la manière de Fichte et de Hegel, que Gioberti croit pouvoir construire sans tomber dans le panthéisme des philosophes allemands.

Dr. Friedrich Boden : *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und der Erfahrung* (*Bibl. der Philos.* publiée par L. Stein, vol. I), in-8°, 80 pages. Berlin, Leonhard Simion, 1911.

Existe-t-il une vérité absolue ? Kant regardait les catégories comme les conditions immuables et communes à tous les hommes de notre représentation du monde. Mais celle-ci dépend de deux sortes de facteurs, les uns relativement universels et constants, les concepts ; les autres individuels, appelés ici *Instinct*. Le but de cette étude est de montrer dans quelle mesure il faut tenir compte de cet élément variable. En tant qu'instinctive, notre représentation du monde est diverse et inintelligible. En tant qu'intellectuelle, elle possède des caractères opposés. Mais cette dualité n'est qu'une dualité de points de vue. Si on la considère en psychologue et non en logicien, on voit que la pensée est sortie de l'instinct ; là est son origine ontogénétique et phylogénétique. Notre représentation n'a donc rien d'absolu : son objectivité est limitée comme aussi sa durée.

H. O.

L. Busse : *Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit* (*Aus Natur u. Geisteswelt*), 5e édit., in-16, VII-160 pages, par FALCKENBERG. Leipzig, TEUBNER, 1912.

A cette nouvelle édition, Falckenberg a ajouté, pour répondre au désir de nombreux lecteurs, un exposé de l'*esthétique* de Kant et un index des noms propres. Il consacre à l'auteur, L. Busse, mort le 12 septembre 1907, une intéressante note biographique, p. V-VI.

Schulze : *Ænesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie.* Réimpression par Arthur LIEBERT, sous les auspices de la Kantgesellschaft. In-8°, XVIII-350 pages. Berlin, REUTHER et REICHARD, 1911.

La Kantgesellschaft a pris l'heureuse initiative de réimprimer un certain nombre d'ouvrages (environ 25 volumes) devenus rares et intéressants pour l'histoire du Kantisme. Le premier volume de cette série, l'*Ænésidéme*, reproduit avec grand soin le texte de l'édition originale de 1792. Il comporte, en outre, des remarques de l'éditeur, une bibliographie des ouvrages de Schulze et l'indication des principales études allemandes consacrées à sa vie, sa personnalité et sa doctrine.

Il serait superflu d'insister sur l'intérêt que présentent ces exactes réimpressions, non seulement pour les historiens de la philosophie, mais encore pour ceux de la langue allemande.

H. O.

Dr. Christian Edzard Kreipe : *Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften des Freiherrn G. W. von Leibniz.* Leipzig, QUELLE u. MEYER, 1911, in-8° de 71 pages.

L'auteur se propose d'établir que des deux précis donnés par Leibniz de l'ensemble de sa philosophie, le dernier est la *Monadologie*. Les *Principes de la Nature et de la Grâce* doivent, comme l'a démontré Gerhardt, être antérieurs au 26 août 1714. Or, le leibnizianisme de la *Monadologie* est supérieur à celui des *Principes* par l'exactitude et, si l'on peut dire, la pureté de sa terminologie, par l'ordonnance des paragraphes et par des améliorations, dont on montre le détail, notamment dans la doctrine de l'espace et du temps. La critique pénétrante de Clarke aurait été pour Leibniz une occasion de reviser les principes de sa philosophie (1715). Il aurait rédigé la *Monadologie* pendant les derniers mois de sa vie (après juin 1716), à l'intention de Remond de Monmort.

On peut contester la valeur des preuves intrinsèques apportées

par l'auteur ; mais il réussit, en l'absence de preuves de fait décisives, à donner à sa thèse un degré intéressant de vraisemblance.

Dr. Alfred Küthmann : *Zur Geschichte des Terminismus* (Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch. publiées par Falckenberg). In-8°, 127 pages. Quelle et Meyer, Leipzig, 1911.

Cette intéressante contribution à l'histoire du nominalisme comporte un exposé de la doctrine de la valeur des idées générales selon Occam, Condillac, Hermann de Helmolz et Fritz Mauthner, choisis comme les quatre représentants typiques d'une tendance dont le livre de Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* est l'expression la plus satisfaisante. L'auteur critique cependant les résultats de la linguistique et de la psychologie comparée sur lesquels s'appuie avec trop de confiance la doctrine des *Beiträge,* ainsi que la façon peu nette ou même superficielle dont cet ouvrage pose la question de l'identité du langage et de la pensée. L'opuscule se termine par une esquisse des opinions métaphysiques de l'auteur : bien que nominaliste, il n'est ni sceptique, ni positiviste : la métaphysique a pour objet les lois les plus générales de l'univers, qui lui paraît être un ensemble de devenirs coordonnés, où, suivant une formule de Nicolas de Cuse : *in omnibus partibus relucet totum.*

Dr. Ernst Schertel : *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit.* In-8°, 85 p. Leipzig, Quelle et Meyer, 1911.

La première partie de cette étude est un exposé assez littéral et abstrait de l'obscure métaphysique de la personnalité dans la philosophie de Schelling. La seconde partie, interprétative et critique, nous paraît plus intéressante. L'auteur distingue deux sortes de penseurs : les uns restent assujettis à l'expérience et aux exigences de la logique ; les autres savent s'élever au-dessus de ces formes communes de la pensée ; ils sont intuitifs et mystiques : ce sont les véritables créateurs en métaphysique. Seuls, ils peuvent résoudre le problème de la personnalité. C'est une tâche impossible pour ceux qui, de nos jours encore, se fixent au point de vue de la psychologie expérimentale : ils n'obtiennent qu'un assemblage d'expériences dont la raison leur échappe. Le moi empirique n'est que le plus bas degré de la personnalité. Le moi véritable apparaît au métaphysicien, mais non plus comme un résultat : il est premier par rapport aux choses, créateur, participant de la vie profonde de l'univers.

L'auteur indique enfin, — un peu brièvement, — les conséquences éthiques, sociales et religieuses de cette doctrine.

Abbé Stoffaes : *Cours de mathématiques supérieures* à l'usage des candidats à la licence ès sciences physiques. Deux volumes in-8° (troisième édition). Paris, GAUTHIER-VILLARS, 1911.

On trouvera, dans ces deux volumes, un exposé clair et didactique des questions d'Algèbre supérieure, de Géométrie analytique, de Calcul différentiel et intégral, dont le programme de la licence ès-sciences physiques suppose chez les candidats une connaissance assez approfondie. L'ouvrage constitue aussi un excellent manuel pour les bons élèves de Spéciales : ils y trouveront, avec le développement à peu près complet de leur programme, un recueil d'exercices intéressants, suggessifs, vraiment bien choisis. L'auteur (il le déclare lui-même) ne se proposait pas de faire avancer la science, mais seulement d'aider les élèves s'occupant de mécanique ou de physique à acquérir le plus facilement possible les connaissances mathématiques indispensables.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — MARS 1912. — J. DURANTEL : *La notion de la création dans saint Thomas.* Deuxième article (561-595). — En Dieu être et connaître sont un. Dans la créature ils se séparent et suivent deux lignes divergentes. Dans la ligne de l'être, il faut discerner trois caractères : la multiplicité, conséquence de l'imperfection du créé, la dégradation, conséquence de la diversité, l'ordre et la dépendance mutuelle des créatures en vue de l'action hiérarchique. Saint Thomas classifie les êtres créés du point de vue de leur fin : au sommet le monde des intelligences — substances séparées et âmes humaines ; puis le monde de la matière — corps célestes incorruptibles et choses terrestres corruptibles ; enfin, au-dessous, les accidents. — A. LUGAN : *Jésus et la loi générale de l'amour des hommes* (596-619). — *La philosophie dans l'enseignement secondaire. Rapport d'un doyen de Faculté* (620-625). « En surchargeant les programmes, en exigeant la connaissance d'une masse croissante de faits positifs, en voulant prématurément initier les jeunes esprits aux méthodes techniques, on n'a abouti le plus souvent qu'à... rendre les élèves *passifs* », à compromettre la formation de l'homme, à éteindre l'esprit, la vigueur morale et le sens de la liberté. « Pour y remédier, il faut...

modifier les méthodes et les pratiques de notre enseignement, se défier d'une spécialisation prématurée et d'une préparation par trop technique, revenir à la tradition d'un professeur principal pour chaque classe..., viser à développer avant tout le pouvoir de l'esprit... le sens de l'énergie morale. »

Études franciscaines. — Avril 1912. — S. Belmond : *Actualités scotistes* (380-388). — L'auteur, dans le but de défendre Duns Scot contre des accusations récentes d'anthropomorphisme, de panthéisme, voire d'agnosticisme et de modernisme, s'efforce à nouveau de définir l'*ens univocum* qui est l'objet du débat : l'*ens univocum* est une abstraction poussée à l'extrême, il est tout à l'opposé de l'être phénoménal de Kant, il n'est ni un fond de réalité commune à Dieu et à la créature, ni un parallélisme de nature-concept entre Dieu et l'homme, mais simplement une affirmation du non-néant, antérieure à toute détermination de concept de nature. Or, comment nier que cette abstraction extrême ne soit attribuable à Dieu et à l'homme ?

Revue néo-scolastique de philosophie. — Février 1912. — D. Nys : *L'énergétique et la théorie scolastique* (5-41). — L'énergétique a le mérite de restaurer la notion de qualité méconnue par le mécanisme, et de mieux délimiter le domaine propre de la physique ; il est regrettable qu'elle s'interdise toute recherche sur la nature des phénomènes. Le plus grave défaut de l'énergétique est de proclamer un dynamisme absolu, peu conforme à la réalité expérimentale ; avec quelques correctifs, on le mettrait aisément à l'abri de toute critique. « Enfin, chez plusieurs de ses partisans, l'énergétique s'est transformée lentement en phénoménalisme et en monisme. Ces conceptions philosophiques ont le triple défaut, d'abord d'être en contradiction avec la méthode caractéristique du système qui exclut toute hypothèse ; en second lieu, de se surajouter aux idées principales de l'énergétique comme des éléments étrangers et complètement inutiles ; enfin, de ne pouvoir se réclamer ni des sciences, ni de la philosophie. » — V. Brants : *Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius* (42-85). — L. du Roussaux : *Le néo-dogmatisme*. Suite et fin (86-115). — Les positions et les plans de combat de l'ancien dogmatisme et du néo-dogmatisme contre le kantisme sont fort différents. L'un et l'autre prennent pour point de départ les certitudes spontanées. Mais le néo-dogmatisme, hanté par un doute, s'occupe surtout de les contrôler, d'y pratiquer un triage ; il va des principes aux concepts puis à la réalité, cherchant d'abord à renverser l'édifice des synthèses *a priori*, pour se frayer ensuite par la force

des principes un chemin de retour vers la chose en soi. L'ancien dogmatisme se refuse à étendre cette suspicion à toute certitude ; il considère l'évidence naturelle comme une position acquise, inexpugnable ; sa critique consiste seulement à déterminer les certitudes spontanées qui sont absolument primitives et indémontrables, puis à analyser le phénomène de la certitude, et à l'expliquer « par les causes tant immédiates que médiates... sans négliger la raison dernière qui est en Dieu ». — Dr. F. de Hovre : *L'éthique et la pédagogie morale de Fr. W. Foerster* (116-132). — Foerster a su réagir contre l'individualisme nietzschéen, le naturalisme et le socialisme, ces trois philosophies de la vie qui, en dehors du christianisme, se partagent les âmes allemandes. Il a dénoncé l'injuste prétention du naturalisme à se parer du titre de morale scientifique. — M. de Wulf : *Le mouvement néo-scolastique* (133-137).

The Hibbert Journal. — Avril 1912. — R. A Duff : *Le droit de grève et de lock-out* (513-532). — G. Holley Gilbert : *Le Jésus du « Q »* (533-542). — W. Dillon : *La grande question* (543-560). — L'état de la question de l'immortalité personnelle. Discussion du problème. L'auteur conclut que, pour ceux qui n'acceptent que des arguments rationnels, la thèse de l'immortalité personnelle ne peut pas dépasser la probabilité, mais qu'il y a deux catégories d'esprits pour qui elle atteint la certitude : ceux qui croient à la révélation chrétienne comme aux siècles de foi, et ceux dont la vie spirituelle et l'habitude du dévouement charitable se développent assez puissamment pour leur faire acquérir la faculté de percevoir l'invisible. — Prof. S. A. Desai : *Brahma* (561-580). — L'auteur expose une théorie de Brahma suivant le Védanta, et la défend contre les interprétations de certains penseurs occidentaux tels que W. James, Tiele, Caird, Watson. — Pr. W. M. Childs : *L'essentiel d'une éducation universitaire* (581-598). — J. M. Cabe : *La civilisation est-elle en danger ?* (599-614). — Robinson Smith : *Lumières nouvelles sur le problème des synoptiques* (614-625). — Prof. L. T. More : *Les obsessions occultes de la science* (626-640). — Les théories modernes de la structure atomique de l'Univers sont purement symboliques, et ne doivent pas être considérées comme représentant sa nature réelle. — G. Stanley Lee : *Les affaires, le bien et l'imagination* (642-659). — Baron F. von Hugel : *La philosophie religieuse de Rudolf Eucken* (660-677). — L'auteur met Eucken en parallèle avec les penseurs auxquels il ressemble le plus ou desquels il diffère d'une manière caractéristique, puis expose sa méthode, les étapes de sa pensée et ses conclusions, fait ressortir ses inconséquences et ses insuffisances, indique enfin

quelques leçons à tirer de cette philosophie. — Signora Re-Bartlett: *Appels divins* (678-684).

The Philosophical Review. — Mars 1912. — F.-E. Woodbridge : *Évolution.* — Discours du Président de l'*American Philosophical Association* prononcé à Harvard, le 28 décembre 1911. L'auteur pense que l'évolution est une histoire, que, par suite, les causes et les antécédents doivent en être construits historiquement ; qu'en outre, l'évolution est pluraliste et qu'elle implique plusieurs histoires du monde ; la connaissance que l'homme a de l'évolution de son univers montre que cette histoire manifeste un progrès. La véritable « découverte » du monde ne consiste pas à reconnaître ce qu'il a été, mais à comprendre les possibilités qu'il contient. Cette découverte est le plus sûr fondement des idéals humains, puisque « elle leur permet de considérer leur présent et leur futur comme quelque chose de beaucoup plus riche qu'une manifestation de leur passé ». L'inspiration de ce discours est nettement pragmatiste et bergsonienne. — E.-B. Mac Gilvary : *The relation of consciousness and object in sense perception.* — L'objet perçu et l'objet réel doivent être considérés comme identiques dans la perception sensible, mais l'objet réel peut exister en dehors de la perception. La conscience est une relation d'union (*togetherness*) qui n'est pas susceptible d'analyse ; elle se produit dans le champ momentané, individuel et limité de toute perception. L'auteur accepte le point de vue du réalisme en épistémologie. — L.-W. Flaccus : *Moral Experience.* L'analyse de l'expérience morale montre que cette expérience est un processus vital de développement, que le contenu de cette expérience est plastique, malléable, enfin que l'action, le succès (*efficiency*) sont les critères de la valeur morale. L'auteur montre la supériorité de point de vue du pragmatisme et de l'idéalisme personnel (Sturt, Gibson) sur la méthode kantienne et la méthode biologique. — *Compte rendu de l'Assemblée annuelle de l'American Philosophical Association.* — L'assemblée s'est tenue à Harvard, en décembre 1911. La discussion la plus importante a porté sur les rapports de la conscience et de l'objet dans la perception. Le professeur Thilly a été élu président de l'A. P. A. pour 1912. — Analyse du livre de Th. Ruyssen sur Schopenhauer, par R. A. Tsanoff.

Scientia. — Mars 1912. — Ch. André : *L'hypothèse de Laplace et la théorie de la capture* (163-169). — Le critérium de Babinet, invoqué par M. Sée contre l'hypothèse de Laplace, en est au contraire un des arguments les plus probants. La théorie de la capture, qui substi-

tue à la gestation régulière du système planétaire une sorte de bombardement chaotique sans direction ni loi, donne lieu à des objections insolubles et semble tout à fait inadmissible. — Fred. Soddy : *La transmutation, problème vital de l'avenir* (186-202). — La transformation radioactive est un processus de transmutation spontané et naturel. Mais il a été jusqu'ici impossible d'influer dans la moindre mesure sur la marche de ce processus. Si l'on parvenait à modifier le taux de transformation d'un élément radioactif, on obtiendrait une transmutation artificielle et on arriverait vraisemblablement très vite à transmuer d'autres éléments non radioactifs. La solution de ce problème de la transmutation aurait une portée incalculable : elle nous permettrait d'utiliser des sources d'énergie nouvelles et pratiquement inépuisables. — E. Claparède : *Point de vue physico-chimique et point de vue psychologique* (251-258). Le physico-chimiste n'a point à connaître l'unité de l'organisme ; il n'y a pour lui que tourbillonnements d'atomes et fluctuations d'énergie. Pour le psychologue au contraire, les phénomènes observés dans un organisme sont observés du point de vue de cet organisme ; la psychologie considère les phénomènes en fonction du sujet, elle est égocentrique par définition. Il importe, en admettant la parfaite légitimité de ces deux points de vue, de les distinguer très nettement. — Eug. Rignano : *Le rôle des théoriciens dans les sciences biologiques et sociologiques* (218-231). — Même dans les sciences qui par leur nature même n'admettent pas l'emploi du calcul, le théoricien doit intervenir après l'expérimentateur spécialiste. Moins exclusiviste et plus objectif que celui-ci, le théoricien peut se mettre plus rapidement au courant de l'état actuel des questions fondamentales et, dégagé d'une infinité de faits particuliers et de détails concrets, s'élever plus facilement aux généralisations et aux synthèses fécondes.

CHRONIQUE

Allemagne. — Nécrologie. — Wilhelm Dilthey, ancien professeur à l'Université de Berlin, est mort à l'âge de 78 ans. Il publia de nombreux travaux sur l'histoire de la philosophie et de la civilisation modernes et contemporaines. Il fut un défenseur de l'autonomie de l'esprit et de la vie personnelle contre le naturalisme et lutta contre le subjectivisme. Ses principaux ouvrages sont : *Einleitung in die*

Geisteswissenschaften (1883), *Beiträge zum Studium der Individualität* (1896), *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905).

Otto Liebmann, professeur à l'Université d'Iéna, vient de mourir, à l'âge de 72 ans. Adversaire résolu du mécanisme, il fut l'un des promoteurs du *Retour à Kant*.

Belgique. — Publication nouvelle. — L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain publiera désormais, chaque année, un volume d'*Annales*, comprenant une série de travaux originaux, d'étendue intermédiaire entre le livre et l'article de Revue. Le Tome I vient de paraître.

Société scientifique. — Les 15, 16 et 17 avril, la Société scientifique de Bruxelles, groupe international de savants catholiques, a tenu sa principale session annuelle. Divisée en cinq sections, elle a pu entendre trende-deux communications, dont une sur « l'objet de la philosophie scientifique et l'opportunité d'en développer les recherches ». Les deux Assemblées générales durent leur plus grand intérêt à deux conférences, dont l'une, vrai modèle d'exposition sobre et élégante, relative à l'éclipse prochaine, fit savoir aux profanes eux-mêmes tout ce qui, dans le grand phénomène attendu, passionnait dès lors les astronomes des deux mondes. — Mais comment décrire le charme des conversations privées avec tant d'hommes versés dans toutes les branches du savoir humain et d'une si exquise urbanité ?

France. — Publication nouvelle. — On annonce la création d'une *Année pédagogique*, revue annuelle de la science pédagogique, traitant des questions les plus générales de l'éducation et contenant une étude d'ensemble sur les travaux publiés dans le cours de l'année. Les directeurs, MM. Cellérier et Dugas, déclarent que l'*Année pédagogique* observera la plus stricte neutralité aux points de vue politique, confessionnel, etc...

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3662-4-12.

CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE
ET PSYCHOLOGIE

Dans un article des *Études* du 20 janvier 1911 (1), nous avons tenté de montrer comment la critériologie pouvait, sans abandonner les voies traditionnelles, éviter le double écueil d'un dogmatisme exagéré et d'un criticisme téméraire. Le lecteur nous permettra de rappeler ici brièvement la marche que nous proposons.

Nous partons du simple *fait* de la connaissance ; de cette connaissance nous considérons l'objet *immédiat,* c'est-à-dire l'objet premièrement atteint, sans aucun intermédiaire, par suite sans possibilité d'une déformation quelconque. L'existence de deux opérations diverses portant sur cet objet, l'appréhension, qui est la connaissance proprement dite, et le jugement, qui la met en valeur, permet d'établir les définitions de la vérité et de la certitude, voire même de déterminer la condition générale requise pour qu'il y ait certitude. Dans l'appréhension, il n'y a encore ni vérité, ni fausseté ; dans le jugement, il y a vérité quand l'esprit affirme de l'objet un attribut qui, en effet, lui appartient, ou lui dénie un attribut qu'il n'a pas ; il y a certitude, quand l'esprit peut appuyer son affirmation sur un motif qui exclut tout doute prudent ; et le moyen pour lui d'arriver à cet état est de s'assurer qu'il a vu dans l'objet l'attribut qu'il en affirme, ou du moins qu'il a perçu dans quelque intermédiaire une raison décisive de proférer cette affirmation, en d'autres termes, qu'il a eu du rapport énoncé une évidence, directe ou indirecte.

Alors seulement nous posons le problème critique proprement

(1) *La nouvelle critériologie*, *Études*, t. CXXVI, p. 145-175.

dit : Quelle est la valeur ontologique de l'objet immédiatement atteint? Cet objet est double, tantôt concret, tantôt abstrait; de là deux problèmes : valeur ontologique du concret, c'est-à-dire des objets perçus, valeur ontologique de l'abstrait, c'est-à-dire des notes universelles conçues, ainsi que de leurs rapports.

Valeur ontologique du concret. Ces objets que je vois passer sous mon regard, que j'appelle des « choses », auxquels j'attribue une existence indépendante du fait actuel de ma pensée, dont l'un est ce que je nomme mon être propre et dont les autres se posent comme des êtres indépendants de moi, ont-ils bien cette valeur absolue? telle est la question de la perception, externe et interne. Si l'on y répond affirmativement, la controverse est close. Si la réponse était négative, tout ne serait pas fini pour cela : il faudrait chercher si, derrière ce phénomène, seul atteint immédiatement par l'acte de connaissance, et dont tout l'être est d'apparaître, ne se cache pas une chose, une réalité profonde, dont l'existence s'impose à nous, avec la même force que celle du phénomène. Ce réalisme indirect, reconquis par le raisonnement, paraît à plusieurs des adversaires de l'idéalisme le meilleur des refuges : nous croyons avoir montré qu'il était peu conséquent, qu'il n'y avait en somme aucune raison décisive d'abandonner le perceptionnisme franc, d'après lequel l'objet immédiat de la perception est la chose même, telle qu'elle est au moment où l'atteint la faculté. Le mot « phénomène » reprend alors sa signification étymologique et naturelle : il désigne la chose même dans son être absolu, y ajoutant seulement une « dénomination extrinsèque », celle d'être *hic et nunc* objet d'une connaissance.

Dans cette première question, on touche à des points trop fondamentaux, trop primordiaux, on est trop près de l'évidence, pour pouvoir toujours donner des arguments positifs et directs; cela, d'ailleurs, n'est pas nécessaire. Pour qu'une thèse soit seule admissible, il suffit que ses négateurs soient acculés à l'incohérence, à l'absurdité. Aussi y a-t-il avantage à ne pas montrer tout d'abord que l'objet immédiat de la perception est la chose extérieure, mais à commencer par convaincre de contradiction le phénoménisme absolu, l'idéalisme moniste, et

l'immatérialisme : le choix restera entre l'illationnisme et le perceptionnisme : l'impuissance du premier sera aisée à montrer.

Valeur ontologique de l'abstrait : ces notes qui forment toujours les prédicats et parfois aussi les sujets de mes jugements, que j'attribue aux choses concrètes, en ont-elles réellement été « abstraites », sans que mon esprit y ait rien ajouté du sien, et ont elles les unes avec les autres les relations dont l'affirmation s'impose à moi ? tel est le problème des concepts et des jugements universels. Moins difficile que le précédent, il soulève cependant une question assez embarrassante : quelle est sa place logique par rapport au premier ? D'une part, pour établir que les concepts universels et leurs rapports sont, non pas forgés par l'esprit, mais abstraits des choses, qu'ils ont, comme on dit, « une valeur objective », il semble qu'il faille d'abord avoir mis en sûreté l'existence des choses et leur indépendance par rapport à l'esprit. D'autre part, comment établir quoi que ce soit, fût-ce l'absurdité de l'idéalisme, sans faire usage de principes universels et sans supposer à ces principes, donc aux éléments qui les composent, donc aux concepts, une valeur absolue ? — Il est vrai, aucune démarche intellectuelle n'est possible sans l'usage de quelque principe, et un principe, par le fait même qu'il est tel, n'est pas susceptible de démonstration, il est évident. Que s'ensuit-il ? Que nous sommes, à l'égard des premières vérités de l'ordre idéal, dans la même situation que par rapport à l'existence du monde extérieur : nous pouvons seulement montrer que les nier ou seulement les mettre en doute, c'est introduire dans la vie de l'esprit l'incohérence et la contradiction. Ou plutôt, nous sommes, à l'égard des principes, dans une situation meilleure encore qu'à l'égard des choses : du fait qu'ils interviennent dans toute démarche intellectuelle, il suit que les nier ou les mettre en doute, c'est les affirmer du même coup ; pour dire qu'on ne croit pas à leur valeur ou qu'on n'en est pas sûr, il faut implicitement affirmer qu'on y croit et qu'on est sûr d'eux : bref, à leur sujet, le doute n'a aucun sens, et la critique n'a pas de prise. Cette observation peut être faite à un moment quelconque du traité critériologique : elle est déjà contenue dans la classique réfu-

tation du scepticisme, en critériologie générale : on peut l'y mettre en relief, si l'on en sent le besoin, pour se rassurer ; cela n'empêchera pas de reprendre la question des principes universels, en critériologie spéciale, après avoir traité des concepts, et de montrer comment le caractère abstrait de ceux-ci confère à ceux-là la valeur absolue qu'on leur a reconnue.

Mais ce n'est pas ici le lieu de tracer par le détail la marche de la Critique. Ce que nous voulons faire remarquer, c'est que la thèse fondamentale est pour nous celle-ci : au stade de la connaissance immédiate, qui est celui de l'appréhension pure, avant le jugement, il n'y a pas danger de déformation, parce qu'il n'y a encore, *dans l'ordre objectif*, rien de formé (1). Donc, un jugement qui ne fait qu'exprimer ce que l'objet a laissé voir de lui-même, est à l'abri de toute erreur ; l'erreur ne peut s'introduire que si, sous une influence étrangère (la volonté), l'intelligence affirme autre chose que ce qu'elle a vu. Par suite, inutile de démontrer une « véracité » des facultés : une faculté de connaissance ne peut connaître que ce qui est ; il faut donner comme « condition première » de la critériologie, non l'aptitude de l'esprit à connaître les choses comme elles sont, —

(1) L'objet lui-même a peut-être été formé par l'esprit, — la Critique en décidera plus tard, — mais s'il l'a été, c'est préalablement à l'acte même de connaissance. Cet acte ne constitue pas l'objet, il le suppose constitué, et il est, par rapport à cet objet, *pur regard*, qui voit ce qui est, comme cela est. Cette inéluctable nécessité de la connaissance immédiate, M. Piat l'a mise en relief avec un rare bonheur d'expression : « Imaginons que notre pensée soit telle de sa nature que nous ne puissions que nous *apparaître*. Il n'en est pas moins vrai qu'il arrive un moment où tout acte de connaissance se sépare en deux termes distincts : d'un côté ce qui perçoit, de l'autre ce qui est perçu. Qu'on multiplie autant qu'on voudra le nombre des formes que la conscience mêle à ce qu'elle appréhende ; il se trouve toujours un dernier site d'où elle ne fait plus que voir son objet, d'où elle le voit comme il est. » *L'Idée, critique du kantisme*, Paris, 1895, p. 6. A la page suivante, l'auteur insiste encore : Quand je vois une feuille de papier blanc, peut-être est-ce moi qui ai produit en tout ou en partie ce qui termine mon regard, mais « que ce phénomène résulte ou non d'éléments divers, il est également certain que je vois une surface blanche et plane, qu'au moment où je la vois, elle est bien telle que je la vois, que si je prends cet objet comme il est donné à ma conscience, je n'y change rien, mais ne fais que le saisir ; et, partant, je puis en affirmer tous les caractères et toutes les relations que j'y rencontre... On peut étendre cette remarque des représentations concrètes aux représentations logiques, des impressions aux idées, et l'on constatera sans peine qu'elle garde la même valeur ». Nous nous permettons de renvoyer aussi le lecteur à des pages que nous avons publiées dans la *Revue de Philosophie : Sur la position du problème de la connaissance*, nov. 1908, p. 451 sqq. *Le problème critique et la perception extérieure*, sept. 1909.

c'est là un pléonasme, — mais son aptitude à connaître, tout simplement. Et la difficulté pratique dans l'acquisition de la vérité se réduit à ne demander à une faculté que ce qu'elle manifeste, donc à déterminer exactement son objet (1).

Dans les quelques critiques que d'aimables lecteurs ont bien voulu nous adresser, on a insisté, comme de raison, sur le principe fondamental : « Dans la connaissance immédiate, pas de déformation possible » ; on a présenté contre lui des objections, tout au moins des doutes, en particulier au nom de la théorie scolastique des espèces intentionnelles, impresse et expresse. Si nous exceptons l'école écossaise dont le perceptionnisme était à la fois trop naïf et trop inconstant, il n'y a pas d'école qui ait tant insisté sur le caractère immédiat de la connaissance, de la perception surtout, que le péripatétisme. Or, il introduit dans la connaissance deux intermédiaires, et et bien qu'il ne fasse ni de l'un, ni de l'autre un *medium quod,* mais qu'il les appelle tous deux *media quibus cognoscitur*, cependant la manière dont il en parle et le rôle qu'il leur attribue semblent autoriser l'hypothèse d'une déformation possible :

(1) Les différences entre cette Critériologie et celle qu'ont rendue classique Liberatore, Tongiorgi, Pesch, etc., sont assez peu sensibles pour qu'il ne soit pas inutile de les signaler. Nous venons d'indiquer la formule de la *conditio prima*, troisième des « vérités primitives » ; si l'on a pu voir dans « l'aptitude à connaître le vrai » un dogmatisme exagéré, on n'en trouvera pas, espérons-le, dans « l'aptitude à connaître ». De plus, il nous paraît qu'il faut tenir plus fermement qu'on ne fait d'ordinaire au principe qu' « une appréhension ne peut être fausse » : jamais une faculté de connaissance, fût-ce le sens externe, ne perçoit autre chose que ce qui lui est proposé, les « erreurs des sens » ne sont que des erreurs dans l'interprétation des données des sens. Liberatore, au reste, l'insinuait déjà (*Institutiones philosophicæ*, Log. II P., cap. II, art. 2 ; ed. 2 novæ formæ, Prati, 1883, t. I, p. 135). Nous ne faisons que reprendre et développer le principe qu'il pose. Nous en montrerons plus loin les conséquences.

Mais si les différences de principes et de méthode sont presque nulles, — ce dont nous nous réjouissons d'ailleurs, n'aspirant nullement à faire du nouveau, — qui ne voit que l'objection la plus difficile à écarter a disparu ? L'adversaire demandait une garantie de la véracité des facultés, et on lui répondait qu'une faculté ne pouvait être incapable d'atteindre sa fin, que la nature, c'est-à-dire la Providence, ne pouvait avoir manqué son œuvre ; si l'objectant insistait, demandant qui nous certifie que nos facultés ont bien pour destination naturelle de nous représenter les choses comme elles sont, ou prétextant que l'existence de Dieu n'est pas encore démontrée pour lui, au moment où il cherche à s'assurer de la valeur de la connaissance, on en appelait à l'irrésistible instinct qui nous fait croire à une valeur absolue. C'est un fait qu'il est beaucoup de personnes que ne satisfont plus ces arguments. Ce que nous leur proposons est bien plus simple.

et, dès lors, voilà de nouveau posé le problème critique sous la forme aiguë que nous pensions éviter : qui nous garantit que notre esprit n'est pas « comme un miroir qui tord les objets »?

Il y aura intérêt, semble-t-il, à étudier cette question de près. Cela permettra de répondre, du même coup, à une autre reproche, celui de simplisme : un perceptionnisme aussi immédiat, a-t-on dit encore, supprime le problème *métaphysique* de la connaissance, ce problème dont la scolastique, le thomisme surtout, a donné une solution si belle et si profonde (1). Suppression du problème métaphysique ? Non pas, mais bien distinction soigneuse de ce problème d'avec le problème critériologique. Quand auront été justifiées, ou plutôt défendues contre les attaques, les affirmations réalistes du sens commun, il restera à expliquer *comment* se produit la connaissance des choses, comment se réalise l'union du sujet et de l'objet, et à quoi elle aboutit : action de l'objet extérieur sur le sens, action à la fois physiologique et psychique qui se termine à la production d'une espèce impresse ; réaction vitale du sens, qui est proprement la sensation ; action du sens externe sur le sens interne, ici encore production d'une espèce impresse, puis réaction du sens interne par la production et la contemplation du phantasme ; détermination de l'intelligence par l'espèce intelligible que produit l'intellect agent avec la coopération du phantasme ; enfin, acte d'intellection, qui normalement est aussi une diction c'est-à-dire la production d'un verbe : rien de tout cela n'est nié ou même mis en doute par la Critériologie ; mais rien de tout cela non plus n'est présupposé par elle ; elle ne s'en sert pas ; elle ne postule même pas entre sens et intelligence la distinction radicale qu'établira la Psychologie ; elle se contente d'inventorier le contenu objectif de la connaissance, elle y trouve des choses concrètes, des images

(1) Le mot « métaphysique » est pris ici dans l'acception généralement reçue parmi les néo-scolastiques : la Métaphysique pour eux est toute la Philosophie réelle, en particulier la Psychologie, au moins dans sa partie non-expérimentale : la théorie des espèces intentionnelles est donc un chapitre de Métaphysique psychologique : elle étudie le mécanisme interne de notre connaissance, « comment nous connaissons » alors que la Critique étudiait « ce que nous connaissons. »

de ces choses, concrètes aussi, des notes universelles abstraites de ces choses et de tout cela elle établit la valeur : dire comment tout cela a été atteint, c'est le rôle de la Psychologie.

Dès lors il serait permis au critique de répondre aux objections tirées de la théorie des espèces : « *Omitto !* Il s'agit là d'un problème postérieur à celui que je traite, lui empruntant même tout son sens et toute sa portée : s'il n'y avait pas de choses extérieures à l'esprit, faudrait-il s'embarrasser dans les difficultés d'un contact unissant les unes à l'autre ? Et si je prouve que la connaissance des choses est immédiate en montrant qu'autrement elle serait impossible, tant pis pour les théories métaphysiques qui ne s'arrangeraient pas de cette exigence ! »

Mais il n'est pas besoin de recourir à un procédé aussi sommaire. Et qui est, comme nous le sommes, très convaincu de la solidité de la théorie scolastique des espèces, doit saisir avec joie cette occasion de confronter avec elle son perceptionnisme ; si, loin de s'exclure, les deux solutions s'ajustent et en quelque sorte se complètent, la Critériologie proposée recevra de cette alliance un appoint précieux.

La théorie des espèces intentionnelles est l'une de celles qui ont été étudiées avec le plus de complaisance par les Docteurs scolastiques, elle est aussi l'une de celles où leur génie a le mieux montré son originalité et sa souplesse. Sur l'existence des espèces, il y a parmi eux accord à peu près unanime (1), mais sur leur nature et leur rôle, les divergences sont nombreuses ; chaque école a un peu sa théorie. Nous nous référerons en général aux positions de l'école thomiste, et nous en demanderons l'interprétation au dominicain Jean de Saint-Thomas. Cet auteur nous paraît en effet exceptionnellement bien placé pour juger : héritier reconnaissant de la tradition de son Ordre, très familier avec les œuvres du Maître, saint Thomas, et de ses principaux commentateurs, Capreolus, Sylvestre de Ferrare, Cajétan, Bannez, il eut la bonne fortune

(1) Durand de Saint-Pourçain et les Nominalistes niaient que les sens externes eussent besoin d'espèces impresses, mais ils en admettaient dans les sens internes et même ils exagéraient leur importance, puisqu'ils en faisaient l'objet direct perçu par la faculté.

d'écrire quelque trente ans après Vasquez et Suarez, qu'il étudia de près, et qu'il cite toujours avec grand respect. Il est donc un représentant autorisé du péripatétisme scolastique ; mettre nos propres thèses à l'épreuve des siennes sera un bon moyen d'en montrer le caractère traditionnel.

I

Suivant l'ordre naturel, l'espèce impresse précède l'espèce expresse. Il y a cependant une raison de commencer par cette dernière : c'est qu'elle nous fait pénétrer bien plus profondément dans la nature intime de l'acte de connaissance.

Avant de rechercher, ce qui est notre objet principal, si elle peut introduire dans la connaissance immédiate un péril de déformation, requérant l'emploi d'un critère, il faut d'abord nous en faire une notion exacte. Un passage très lumineux de Jean de Saint-Thomas résume les diverses raisons d'admettre une expèce expresse dans la connaissance ; nous le citons presque en entier (1).

« Pour qu'on puisse comprendre, au moins en gros, ce que c'est que concept, verbe, espèce expresse (tout ces mots désignent la même chose) et quelle en est la raison d'être, remarquons qu'il y a deux motifs d'admettre ce terme de la connaissance dans la faculté elle-même, un motif de nécessité du côté de l'objet, un motif de fécondité du côté de la faculté. Fécondité, car la bouche parle de l'abondance du cœur, et ainsi le concept est appelé verbe, en tant qu'il est exprimé, formé par la faculté pour manifester ce qui est connu. Néces-

(1) Ce passage est tiré d'une question sur le signe (*Cursus philosophicus*, Log. II P., Q. XXII, *De divisionibus signi*, Art. II *Utrum conceptus sit signum formale*, Paris, Vivès, 1883, t. I, p. 612 ; la citation est de la page 613). Il s'agit de savoir si le concept ou espèce expresse est un signe formel ou un signe instrumental ; le signe instrumental est celui qui, pour manifester la chose signifiée doit d'abord être connu, en soi et pour soi ; le signe formel fait connaitre, sans être lui-même connu d'abord. Dans les articles suivants, l'auteur pose la même question pour l'espèce impresse et pour l'acte même de la connaissance. Il s'excuse à plusieurs reprises de traiter ces problèmes ardus avant les explications qu'il donnera *ex professo* en Psychologie ; pour y suppléer, il émet quelques vues d'ensemble fort précieuses.

sité, pour que l'objet soit uni à la faculté par manière de terme connu, et lui soit présent. Or, comme l'enseigne saint Thomas au premier livre *Contra Gentiles*, chap. LIII, il y a une double nécessité d'admettre ce terme amenant l'objet dans la faculté cognitive. Ou bien c'est que l'objet est absent, et que la connaissance ne peut se terminer à lui s'il n'est rendu présent par manière de terme : il faut alors qu'il en soit formé une similitude ou espèce le rendant présent, ou représenté ; de même, en effet, que, pour que l'objet soit présent et uni à la faculté par manière de principe concourant à produire la connaissance, il a fallu admettre une espèce impresse, de même il faut en admettre une autre, si l'objet est absent, pour qu'il soit présent par manière de terme auquel tende la connaissance. Ou bien, en second lieu, il faut admettre un concept dans la faculté, pour que la chose connue ou présentée soit rendue proportionnée et conforme à la faculté. De même, en effet, que l'objet ne peut terminer la vision externe s'il n'est pas baigné par la lumière sensible, ainsi il ne peut être atteint par l'intelligence s'il n'a été dépouillé de sa matérialité (*nisi a sensibilitate sit denudatum*), et affecté, informé par cette lumière spirituelle, qui est la dématérialisation ou abstraction (1) ; et comme la lumière immatérielle ne se trouve pas hors de l'intelligence, il faut que l'objet, pour être atteint, soit en elle illuminé ou informé par cette spiritualité : cette détermination érigée en objet, c'est le verbe ou concept. »

De ces principes découle une conséquence très importante, que Jean de Saint-Thomas, comme tous les auteurs de l'école thomiste, relève soigneusement : dans le sens externe, il n'y a pas d'espèce expresse, la connaissance se termine directement à l'objet extérieur, qu'elle atteint *en lui-même*. Jean consacre à cette thèse un article de sa Psychologie, qui nous donnera des indications fort utiles (2).

Son argument principal consiste naturellement à montrer que dans le cas des sens externes, il n'y a aucune raison d'ad-

(1) On sait que, pour saint Thomas, universaliser revient à « dématérialiser. »

(2) *Philosophia naturalis*, III P., Q. VI, Art. IV I *Utrum sensus externi forment idolum seu speciem expressam ut cognoscant ;* t. III, p. 351). (L'indication des pages sera toujours faite d'après l'édition VIVÈS.)

mettre une espèce expresse. Du côté de l'objet, c'est évident : il n'est pas absent, et il n'a pas à être dématérialisé ; du côté de la faculté, il n'y a pas cette fécondité qui exige une manifestation expressive. — Mais, dit Suarez, il y a du moins cette raison générale que toute connaissance est une action, et qu'une action doit avoir un terme : agir, c'est produire, et produire c'est produire quelque chose. — Jean répond par une autre thèse chère aussi à l'école thomiste, comme elle l'avait été à saint Thomas lui-même : Non, tout agir n'est pas un produire ; l'action immanente n'appartient pas au prédicament de l'action, mais à celui de la qualité ; autrement, elle ne serait pas immanente en tant qu'action, mais seulement à raison de son terme, et ce terme étant non simplement atteint, mais produit, reçu, l'action comporterait une passion, ce ne serait pas l'action parfaite, l'acte d'un parfait (1). Elle peut être, dans certains cas, virtuellement transitive et productive d'un terme, mais cela n'est pas dans sa raison formelle et donc on n'est pas fondé à conclure que la sensation doit se terminer à une espèce expresse.

Le lecteur pourrait croire que cette divergence entre Jean de Saint-Thomas et Suarez est plus superficielle que foncière : Suarez, en effet, n'admet pas de distinction réelle entre l'acte de connaissance et son terme, l'espèce expresse. Dès lors, pour lui, dire qu'une telle espèce existe même dans le sens externe, c'est dire que cet acte de connaissance est, comme tous les autres, une expression, une représentation, une similitude intentionnelle, c'est donc tout simplement appliquer à ce cas particulier la définition générale de la connaissance universellement admise en philosophie scolastique. La question se ramènerait donc à celle-ci : faut-il appliquer le nom d'espèce expresse à cette similitude intentionnelle qu'est la connaissance sensible ? Bref, ce ne se serait guère qu'une question de terminologie.

Erreur ! la divergence est plus profonde ; elle porte sur la con-

(1) Nous n'avons pas à discuter ici cette thèse de profonde métaphysique ; qu'elle soit vraie dans sa généralité, ou bien qu'il faille la rejeter quand il s'agit de la volonté, il nous semble qu'appliquée à la connaissance, elle concorde admirablement avec l'analyse que donne la conscience. Cf. *Revue de Philosophie*, 1908², p. 452.

ception même de la connaissance. Dans son traité « du Signe », après s'être demandé si l'espèce expresse, puis si l'espèce impresse étaient des signes formels (1), Jean pose la même question pour l'acte de connaissance (2), et il répond carrément non. Voici l'énoncé de sa thèse : « L'acte de connaissance, ainsi distingué des espèces impresse et expresse, n'est pas un signe formel, quelle que soit l'opération intellectuelle que l'on considère. » Et voici la preuve : « La raison en est que le signe est essentiellement représentatif ; or, l'acte de l'intelligence, pris formellement, n'est pas représentation, mais opération, tendance vers un objet. » La représentation, ajoute-t-il, c'est le verbe. Et si on lui objecte que, le sens externe ne produisant pas de verbe, il faut bien trouver dans l'acte même de sentir cette représentation essentielle à la connaissance, il répond en distinguant très soigneusement connaissance et représentation : « Dans le sens externe, il y a bien notion formelle, mais par manière de connaissance, c'est-à-dire de tendance à un objet, non par manière de représentation, c'est-à-dire de forme tenant dans la faculté la place de l'objet (3). »

L'importance critériologique de la thèse excluant l'espèce expresse de la sensation, n'a pas échappé à Jean de Saint-Thomas ; il en fait même, à l'article indiqué plus haut, son argument principal. Nous devons encore citer ce passage. « Le second point (qui ressort des paroles de saint Thomas) est que le sens externe ne forme point d'image (*idolum*) ou d'espèce expresse dans laquelle il connaisse son objet : c'est là surtout ce qu'exclut le saint Docteur. La raison en est que la connaissance sensitive est essentiellement expérimentale, une expérience tirée des objets eux-mêmes et de leur action sur les sens. Or, il est de

(1) La réponse est affirmative pour l'espèce expresse, négative pour l'espèce impresse.

(2) Log., I p., q. XXII, Art. IV : *Utrum actus cognoscendi sit signum formale*, t. I, p. 621.

(3) « Quare ad probationem argumenti dicitur quod in sensu externo datur notitia formalis per modum cognitionis quæ est tendentia potentiæ ad objectum, non per modum repræsentationis quæ est forma loco objecti substituens in potentia. » P. 624. On voit qu'il ne faut pas, sans précaution, affirmer que les scolastiques, comme les modernes, ont appelé unanimement la connaissance une *représentation ;* ce mot est dangereux, car il est naturellement interprété dans le sens d'une connaissance médiate, la représentation jouant le rôle d'un *medium quod :* or, les scolastiques ont toujours repoussé cette acception.

la nature d'une telle connaissance qu'en elle se résolve, en définitive, notre connaissance tout entière, dont elle est la source ; il faut donc qu'elle atteigne l'objet, non dans quelque image qu'elle aurait formée, mais immédiatement dans l'objet lui-même pris en soi (*immediate in ipsomet objecto in se*). Cette nécessité saute aux yeux : si, en effet, la chose est connue dans une image formée sous l'impression des objets, elle n'est pas encore une expérience de l'objet en soi, mais dans autre chose ; à savoir dans la formation d'une image repésentant la chose, cette connaissance est donc encore à justifier par une comparaison de l'image à la chose imaginée : comment en effet juger et établir que c'est bien l'image de telle chose en soi, si la chose n'est pas connue en soi sans image, comme terminant la connaissance ? Le connût-on dans une autre image, la difficulté reparaîtrait pour celle-ci (1) » Et un peu plus loin : « Que l'espèce expresse soit de sa nature une représentation, cela ne suffit pas à nous donner une certitude expérimentale, car elle pourrait représenter faussement, comme il arrive souvent dans l'imagination : donc la certitude d'expérience ne peut reposer sur l'intelligence formant son verbe, ni sur l'imagination formant son « idole », mais elle doit se résoudre dans le sens atteignant la chose en soi, sans image (2). »

(1) P. 353 sq.

(2) *Ibid.* La portée critériologique de ce passage est extrême. A en croire certains récents interprètes de saint Thomas, la seule connaissance vraiment digne de ce nom serait la connaissance intellectuelle ; sur elle, sinon exclusivement, du moins principalement, reposerait l'édifice de notre certitude, la connaissance sensible n'aurait avec elle qu'une assez lointaine et assez pâle analogie. Les paroles de Jean de Saint-Thomas rendent un tout autre son, le vrai, croyons-nous. Sans doute, la connaissance intellectuelle est en soi plus parfaite, sans doute elle nous fait atteindre des réalités supérieures, sans doute encore elle seule est susceptible de certitude formelle, parce qu'elle seule comporte strictement le jugement et la comparaison ; mais pour nous hommes, dans l'état de voie, elle présente cette infériorité, par rapport à la connaissance sensible, qu'elle en est à tout instant tributaire, et ne fait qu'exploiter ce qu'a puisé celle-ci dans son contact avec la réalité concrète : « L'Ange, qui n'a point de sens, doit recevoir la certitude du monde extérieur non de la chose même, qui n'imprime point en lui d'espèces, mais de la cause transcendante qui lui fournit les espèces. » (Jean de Saint-Thomas, *ibid.*) ; nous, nous recevons la certitude des choses elles-mêmes, et cela par la sensation. Oui, il y a analogie bien plutôt qu'univocation, entre nos deux modes de connaissance, mais pour nous, dans l'ordre logique, le *princeps analogatum*, c'est-à-dire celui en fonction duquel nous en sommes réduits à nous expliquer l'autre, c'est celui du sens. De là l'importance en critériologie d'établir d'abord la valeur de nos perceptions sensibles ; de là aussi, peut-être, le danger de réduire le témoignage des sens à n'être, en bonne partie, qu'une « interprétation ».

On comprendra mieux encore la rigueur avec laquelle Jean de Saint-Thomas entend le caractère immédiat de la connaissance, si l'on considère la réponse qu'il fait à une question fameuse : Peut-il y avoir connaissance sensible (externe) d'un objet absent ? (1) Voici le sens exact du problème et la raison de le poser. La connaissance, soit sensible, soit intellectuelle, suppose, en nous, une action de l'objet sur la faculté, dont le terme est l'espèce impresse, qui détermine la faculté à son acte. Or, Dieu peut évidemment, comme cause première, produire à Lui seul cette action ; supposons qu'Il produise en l'absence d'un objet l'impression que cet objet, s'il était présent, produirait sur la faculté, ou conserve, après le retrait de l'objet, l'impression qu'il produisait : y aura-t-il connaissance par le sens externe (2) ?

La réponse est nette : « Il est contradictoire d'admettre dans le sens externe une connaissance abstractive, ou d'une chose absente (3). »

Et la preuve est celle que peut prévoir quiconque connaît la doctrine rappelée plus haut : « Toute la connaissance du sens est expérimentale et inductive (ce mot est ici synonyme du précédent) puisqu'en elle se résout, en fin de compte, la certitude de l'intelligence : or, qu'il y ait expérience d'une chose absente, cela est contradictoire. » Autre argument : « La connaissance du sens externe doit nécessairement se terminer à quelque objet,

(1) La question est posée en termes un peu différents : « *Utrum possit dari cognitio intuitiva de re physice absenti, sive in intellectu, sive in sensu exteriori.* » Log. II P., Q. XXIII, Art. II, t. I, p. 641.

(2) Pour l'intelligence il peut, évidemment, y avoir, d'un objet absent, connaissance abstractive ; peut-il y avoir connaissance intuitive ? Selon notre auteur les termes mêmes de la question sont contradictoires, la connaissance intuitive étant celle qui suppose la présence (présence physique, et non seulement objective) de l'objet. Quant au sens interne, c'est sa fonction ordinaire de former, sous une excitation venue d'ailleurs, l'espèce expresse (l'image) d'un objet absent. Jean semble admettre même (Log., II P., Q. XXII, Art. II, t. I p. 614), que de telles espèces peuvent quelquefois être fournies toutes faites à l'imagination, soit par le sens externe, soit par des esprits supérieurs, les démons par exemple, mais des passages de saint Thomas qu'il cite pour appuyer cette affirmation étrange, un seul paraît l'appuyer en effet, et il est emprunté à l'opuscule *De natura verbi intellectûs* qui n'est pas authentique. Jean s'est d'ailleurs nettement prononcé dans l'autre sens quand il a eu à traiter la question ; il montre (Phil. nat., III P., Q. XIII, Art. IV, t. III, p. 423 sqq.), que l'espèce impresse étant un terme qui informe la faculté, ne peut lui être fournie par une autre faculté.

(3) P. 643. *Secunda conclusio.*

elle ne se termine pas à l'objet en tant que représenté à l'intérieur de la faculté, donc ce doit être à l'objet en tant que posé en dehors... Preuve de la mineure : les sens externes ne forment pas d'image dans laquelle se consomme la connaissance comme en un terme intrinsèque à la faculté (1). »

Jean dit de cette thèse : « *Communior est inter auctores, præsertim Thomistas* », et il se réfère à deux textes de saint Thomas. Il réfute les *Conimbricenses* (2) qui admettent que Dieu puisse, en rigueur, donner la sensation d'une chose physiquement absente, en lui conférant simplement une présence objective, de la manière que nous avons dit, c'est-à-dire, en produisant ou conservant l'espèce impresse. — Dieu peut bien, répond notre auteur, conserver ou même produire l'espèce ; mais que vision s'ensuive, c'est impossible, parce que contradictoire. — On lui objecte des faits, des apparitions, celles par exemple où Jésus-Christ dans l'Eucharistie se fit voir sous la forme d'un enfant, celles où il se montra aux disciples *in alia effigie*, et même des apparitions provoquées par les démons.— Jean répond en distinguant deux sortes d'apparitions, les unes où il y a véritablement vision externe, les autres qui se passent tout entières dans l'imagination. Dans les premières, il y a toujours un objet externe, et une modification réelle, soit de cet objet, soit du milieu : « c'est ainsi que de la fumée peut donner à des morceaux de bois l'apparence de serpents ou de branches de vigne. Et de cette façon peuvent se produire certaines apparitions dans l'Eucharistie, même par rapport au corps du Christ ; non que le corps lui-même soit modifié, c'est le milieu qui l'est; mais, en tous cas, l'œil ne voit rien sans un objet extérieur visible, soit vrai, soit apparent; et il en arrive de même toutes les fois que par réfraction des espèces les choses apparaissent multipliées (3). » Les autres apparitions se passent tout entières dans l'imagination, qui se croit mise en branle par la vision d'objets extérieurs alors que l'excitation est partie du dedans.

Enfin reste un argument par lequel l'adversaire pensait con-

(1) P. 643, sq.

(2) Il eût pu ajouter Suarez.

(3) P. 649. Nous aurons à expliquer plus loin le vrai sens de cette dernière phrase, comme aussi de ce qui la suit.

firmer sa thèse. « Dieu peut, disait-il, élever la vertu d'une chose matérielle jusqu'à la faire agir soit à distance, soit comme cause instrumentale, sur un être spirituel : donc il ne lui est pas non plus impossible d'élever le sens jusqu'à lui faire produire une action immanente concernant un objet absent : la présence ou l'absence sont extrinsèques à l'objet adéquat de la faculté (1). » — Jean nie la parité des cas ; dans l'action transitive, la présence du patient n'est qu'une condition qui prépare, mais ne spécifie pas ; elle peut par suite être suppléée. « Au contraire, la présence de l'objet aux sens est requise pour unir non un patient à un agent, mais une faculté au terme qui spécifie son action, terme dont la connaissance dépend essentiellement. Comme l'action transitive dépend de l'effet produit, ainsi l'action immanente dépend de la chose connue, et c'est pourquoi il n'y a pas d'intellection sans verbe, soit uni à l'intelligence, soit produit par elle ; or, dans les sens externes, c'est le sensible extérieur présent qui tient lieu de verbe. Que si l'œil est rendu capable de voir un objet lointain, hors de sa portée ordinaire, il n'est pas élevé jusqu'à voir un objet absent, mais un objet qui lui est rendu présent alors qu'il ne l'était pas par sa puissance ordinaire (2). »

Nous ne quitterons pas ce sujet sans ajouter nous-même une réflexion. Dans l'hypothèse admise par les *Conimbricenses* et par Suarez, que serait cette vision (par l'œil extérieur) d'un objet absent ou inexistant ? A quoi se terminerait-elle ? A une représentation que l'œil se formerait lui-même évidemment ; et le sujet ne soupçonnerait rien d'anormal, cette vision serait pour lui comme toutes les autres. Qu'est-ce à dire ? sinon que pour ces auteurs, comme pour beaucoup d'autres, voir, c'est, partout et toujours, former en soi une représentation *et la regarder ?* c'est-à-dire que voir une chose, c'est voir une représentation de cette chose ! Que devient alors le caractère immédiat de la connaissance expérimentale ? On l'affirme, on prétend bien le respecter, ne pas introduire de *medium quod,* mais n'est-on pas, à son insu, dans le pur et simple subjectivisme ?

(1) P. 648.
(2) P. 649.

n'a-t-on pas dès lors à affronter le problème, insoluble à notre avis pour qui l'accepte, du *pont* entre l'intérieur et l'extérieur?

Nous avons ailleurs (1) fait valoir cet argument contre l'interprétationnisme, pour qui, comme chacun sait, la couleur formelle, le son formel n'existent pas en dehors de la faculté visuelle ou auditive. On nous a répondu : « Le jaune formel n'est pas regardé, il est éprouvé, ce qui est tout différent. » Oui, certes, c'est fort différent. Et cette différence s'accuse encore quand nous lisons : « On appelle, en effet, voir une flamme jaune, réagir par une sensation de vision de jaune à l'action d'une flamme capable de déterminer cette sensation (2). » Cette manière de répondre à la difficulté nous paraît la faire, au contraire, saillir davantage et nous ne pouvons que répéter ce que nous disions auparavant, notre regret de ne pouvoir discuter ce que nous ne réussissons pas à comprendre. Pour nous, la couleur formelle c'est, par définition même, ce que nous voyons, l'objet immédiat de la vision ; comme l'être et le connaître sont deux notions irréductibles qui se définissent ou plutôt se caractérisent l'une par l'autre (l'être, c'est ce que nous connaissons, connaître, c'est connaître de l'être), ainsi couleur et vision sont deux notions qui se répondent : la couleur, c'est ce qu'on voit, voir, c'est voir de la couleur; et ces deux notions, prises formellement, sont aussi peu susceptibles l'une que l'autre d'une explication ultérieure, dont elles n'ont au reste nul besoin. Nous en pourrions dire autant des deux notions : éprouver (3) et plaisir (ou douleur) ; le plaisir, c'est ce qu'on éprouve ; éprouver, c'est éprouver du plaisir. On comprend dès lors qu'avec qui nous dit : le jaune formel est non pas vu, mais éprouvé, nous soyons hors d'état de discuter (4).

(1) *Études*, t. CXXVI, p. 162.

(2) Ces paroles sont extraites d'un très remarquable article du R. P. de Sinéty, S. J. : *La connaissance sensible des qualités secondaires*, *Revue des questions scientifiques*, avril 1911 ; voir la page 41 du tiré à part.

(3) *Affici*, en tant qu'il s'oppose à *cognoscere*. Dans le sentiment, il y a toujours un élément affectif et un élément cognitif, ce dernier atteignant la cause du plaisir, ou tout au moins le fait même du plaisir, connu par la conscience.

(4) Que mon très cher collègue et ami le R. P. de Sinéty ne voie pas là une ironie. Quand je dis ne pouvoir comprendre, c'est d'une impuissance réelle que je parle, et je ne refuse pas *a priori* d'y reconnaître de ma part un véritable déficit. Il n'est pas le seul à dire ce qu'il dit ; du moins d'autres trouveront qu'il

*
* *

Ainsi donc, il n'y a pas dans le sens externe d'espèce expresse qui puisse, en introduisant un intermédiaire, constituer un danger de déformation. Nous voilà bien tranquilles de ce côté. Dans l'imagination, l'intermédiaire existe, mais il ne crée pas de difficulté, l'imagination n'ayant aucune prétention à atteindre directement l'extérieur et se donnant comme un simple écho du sens externe. D'ailleurs, la comparaison et, par

a su très clairement exprimer ce qu'eux-mêmes pensaient. Il n'est pas le seul non plus dont la position me paraisse se rapprocher bien fort du pur conceptionnisme (j'appelle conceptionnisme la doctrine qui admet que la connaissance se termine d'abord à une modification subjective d'où il faut ensuite passer à l'objet extérieur). Pour laisser là l'interprétationnisme, voici de l'un des plus éminents interprètes actuels de saint Thomas, une phrase qui me fait de grosses difficultés. « In cognitione etiam sensus (species expressa excluditur), quia sensibile in actu, tametsi non sit res exterior secundum se, est tamen actualis ejus impressio recepta in sensu, dum organum immutatur per actionem exterioris agentis. » Si c'est l'impression reçue qui est l'objet immédiat de la sensation, il faudra bien montrer qu'un objet extérieur lui correspond, trouver un pont pour passer de l'une à l'autre. Dira-t-on, selon l'explication de Mgr Farges, que l'impression produite étant l'acte commun du sentant et du senti, fait d'emblée connaître l'objet ? Mais, comme on le lui a très justement objecté, la question est précisément de savoir comment cette impression se révèle acte d'un objet extérieur (Le Guichaoua : *Valeur et limites de la connaissance. Revue de Philosophie*, 1914², p. 734; voir aussi : *Discussion entre Mgr Farges et M. Le Guichaoua, Revue de Philosophie*, 1912¹, p. 180-185) ; distinguer dans l'impression une double formalité, l'une physique, subjective, l'autre représentative, intentionnelle, serait commettre la même pétition de principe. En appellera-t-on à une tendance instinctive, irrésistible qui nous porte à affirmer par delà l'impression sentie l'objet qui l'a produite ? cela ressemble fort à la « suggestion naturelle » de Reid, qui n'est que l'apparence d'une solution, et si l'on fait intervenir la confiance en la finalité de la nature, on oublie qu'il s'agit ici d'un problème présupposé à tous les autres, celui de la valeur même de notre connaissance. Resterait bien le recours à une inférence, tirée du principe de causalité ; l'école de Louvain accepte franchement cette position et la croit défendable ; mais, en général, on la refuse, et je crois qu'on a raison. Alors, comment pense-t-on s'en tirer ? Je répète ce que j'ai dit plus haut : je ne comprends pas ! Je comprends moins encore que tout à l'heure. Car si l'interprétationnisme veut bien concéder que la couleur formelle est vue, s'il se contente de distinguer dans l'objet vu une double série de déterminations, les unes trouvées dans la chose extérieure (étendue, forme, et autres qualités « premières »), les autres élaborées par la faculté, et douées d'une existence simplement intentionnelle, mais comme projetées sur les premières (qualités « secondes »), alors je comprends ce que l'on veut dire, et je l'admettrai quand on me prouvera rigoureusement que ces formes *a priori* introduites dans la connaissance n'y vont pas logiquement tout envahir. En attendant, et jusqu'à plus ample informé, je me tiens au perceptionnisme qui considère comme externe tout ce qui est atteint immédiatement par le sens externe, avec toutes les formalités sous lesquelles il est atteint.

suite, la vérification est ici possible : au même moment que je vois, j'imagine, je construis déjà le « phantasme » qui sera plus tard le substitut de l'objet extérieur, je le projette en quelque sorte sur cet objet, je l'y ajuste, je m'assure qu'il est bien ressemblant au modèle, et que, par suite, le spectacle intérieur que je me donnerai plus tard me permettra d'émettre sur l'objet absent des jugements exacts.

Mais un jugement est œuvre d'intelligence, et suppose toujours au moins un concept universel, celui du prédicat. Pour que mes jugements soient vrais, et que j'en sois sûr, il faut que je sache que mes concepts, quant à ce qu'ils me représentent, sont tirés des choses, réalisés en elles, et que le jugement ne fait que restituer aux choses ce qu'elles m'ont donné d'elles-mêmes. Or, si le concept est, selon l'énergie même du mot, un fruit que mon intelligence a produit en elle, s'il est un « verbe », une « espèce expresse », qui me garantit que l'expression est fidèle, que le verbe ne ment pas, que le fruit ne s'est pas, durant sa formation, chargé de principes étrangers? Il est vrai, je suis naturellement, irrésistiblement poussé à l'admettre ; quand je dis « cette fleur est blanche », je suis persuadé qu'elle a ce que j'entends par la blancheur, et que cette blancheur, c'est celle même que mon œil voit, que mon imagination se représente, dépouillée seulement de son individualité, devenue par l'abstraction une note universelle. Cette persuasion, il ne s'agit sans doute pas d'en prouver positivement la légitimité, mais il faut au moins montrer ce qui la fonde.

Si l'on disait que la note universelle (il s'agit évidemment de l'universel direct, plus précisément encore, de la *natura absolute spectata*) est vue *directement* par l'intelligence dans la chose (ou, ce qui revient au même, dans le phantasme), que l'espèce impresse détermine à l'y voir, toute difficulté disparaîtrait, et cette explication de la vision intellectuelle correspondrait parfaitement au perceptionnisme que nous admettons pour la connaissance sensible. Mais les scolastiques ne parlent pas ainsi : selon eux c'est *dans son verbe* que l'intelligence voit la quiddité qu'elle connaît, le verbe est véritablement *medium in quo cognito cognoscitur res*. Dès lors, toutes les difficultés du « médiatisme » ne reparaissent-elles pas?

Avant de tenter une solution, cherchons d'abord à bien comprendre ce qu'il faut entendre par ce *medium in quo,* et pour cela, adressons-nous au philosophe qui nous a été naguère un guide si sûr et si prudent. Jean de Saint-Thomas donne déjà de précieuses indications dans la question de Logique où il établit que le concept est le véritable et même le seul signe formel (1) ; mais c'est en Psychologie qu'il traite la matière *ex professo,* dans le traité *De Anima intellectiva.* De la question XI *De intellectione et conceptu,* l'article premier est consacré à établir que l'intellection est, non une action prédicamentale, mais une qualité, que, si elle produit un terme, réellement distinct d'elle-même, le concept, c'est pour des raisons spéciales, déjà signalées plus haut. Il revient sur ces raisons dans l'article II : *Utrum ad omnem intellectionem sit necessaria productio verbi;* c'est en effet un point fort important.

« Chez saint Thomas et dans son École, le verbe intellectuel est requis non du chef de la faculté ou de son opération qui devrait produire un terme, mais du chef de l'objet lui-même, soit pour qu'il devienne présent, s'il est absent, soit pour qu'il devienne suffisamment immatériel et spirituel comme terme intrinsèque de la connaissance intellectuelle et ne soit pas seulement intelligible en acte premier comme l'espèce impresse, soit enfin pour qu'il manifeste dans une représentation l'objet comme chose dite et parlée. Les deux premières raisons viennent de l'indigence du connaissant et de son objet, la troisième argue la fécondité de la connaissance (2). » Laissons de côté cette troisième condition, qui n'a rien d'embarrassant : que l'intelligence toute pleine de son objet, le diffuse en quelque sorte, le grave dans un verbe qu'elle pourra manifester au dehors et qui déjà lui sert à s'exprimer à elle-même sa connaissance, rien en cela que de très compréhensible ; et c'est là, pour le dire en passant, que Pères et Docteurs chrétiens ont trouvé l'analogie qui leur a permis de balbutier quelques mots sur l'ineffable procession du Verbe divin.

Mais on nous dit qu'en nous, hommes, le verbe est d'abord

(1) Voir plus haut.
(2) T. III, p. 501.

requis pour assurer et consommer l'union de l'objet au sujet, qui *conditionne* la connaissance, et donc logiquement la précède. Il ne suffit pas que la faculté ait reçu une détermination intrinsèque tenant la place de l'objet (*species impressa, vicaria objecti*), il faut qu'elle le possède de manière à pouvoir *se terminer à lui ;* au sens externe, il suffisait de *tendre* à l'objet resté extérieur, l'intelligence veut une union plus parfaite. Pourquoi ? parce qu'elle fait subir à son objet des modifications dont il n'est pas susceptible dans sa réalité concrète : elle abstrait (1), assemble, compose, divise ; ainsi donc, quand même l'objet serait présent, ce n'est pas sur lui directement que l'intelligence opère. Que dire si l'objet est matériel ? Ne doit-il pas tout d'abord être préparé à l'action de l'intelligence, rendu proportionné, spiritualisé ? Or, cela ne peut se faire hors de l'esprit. Mais, quand bien même il serait spirituel, et uni intimement à la faculté au point de lui servir d'espèce impresse, — c'est le cas de l'Ange dans la connaissance qu'il a de lui-même, — il faudrait encore que l'opération étant un accident, et devant représenter l'objet non comme simplement intelligible, mais comme « intelligé », eût un terme accidentel, un verbe produit (2).

Ces développements, que nous avons fidèlement résumés, sont-ils parfaitement clairs et satisfaisants ? établissent-ils de façon irréfragable la nécessité d'un verbe qui soit *medium in quo cognoscitur objectum*. Non peut-être ; en tous cas, ils précisent et accentuent la difficulté critériologique, car il semble qu'ainsi l'intelligence, ayant perdu le contact immédiat avec l'objet, pourra exiger la preuve qu'il n'y a pas eu déformation.

Jean de Saint-Thomas paraît avoir senti la difficulté. « Vous demanderez : comment le verbe peut-il servir à connaître l'objet, s'il n'est d'abord connu comme image le représentant, — or, personne n'a conscience de voir d'abord une image et puis,

(1) Littéralement, elle « prescinde ». On sait que la précision est, dans le langage scolastique, une opération consistant à isoler sous le regard ce qui ne peut être isolé dans la réalité : ainsi dans l'homme peuvent être isolées les deux « formalités » d'animal et de raisonnable.

(2) *Ibid.*, p. 502 sq.

en elle, l'objet ; — de plus, comment cette image peut-elle être formée par la connaissance, si la connaissance n'atteint l'objet qu'en tant qu'il est représenté dans le verbe? Je réponds qu'il y a deux sortes d'images ; l'une, extérieure, instrumentale, sert, en tant que connue, à connaître l'objet : celle-là doit d'abord être atteinte et connue avant que l'objet le soit ; l'autre, intérieure, formelle, n'est pas objet connu, mais est quiddité et forme (*ratio et forma*) terminant la connaissance : celle-ci ne doit pas être connue objectivement, mais seulement terminer formellement la connaissance par rapport à l'objet... Si le verbe était d'abord formé, il faudrait qu'il y eût diction avant la connaissance, cette diction ou locution se ferait à l'aveugle puisqu'on dirait ce qu'on ne connaît point. Aussi est-ce la connaissance considérée dans son devenir, à l'état imparfait, qui forme le verbe : le verbe une fois formé, la connaissance est parfaite et complète en tant que contemplation, bien qu'il puisse encore y avoir lieu à diction pour manifester l'objet, par surabondance de connaissance, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut (1). »

Nous n'osons nous flatter de comprendre parfaitement ces paroles, et c'est pourquoi nous les avons traduites avec une fidélité presque servile. Du moins, quelque chose en ressort nettement : le souci de respecter le caractère immédiat de la connaissance, même intellectuelle. Le verbe est une image, mais ce n'est pas une image « instrumentale », c'est-à-dire ayant besoin d'être connue avant ce qu'elle doit faire connaître. Il n'y a même pas ricochet, rebond ; la vision par le verbe n'est même pas assimilable à la vision dans un miroir : Jean de Saint-Thomas n'invoque nulle part le texte fameux tiré de l'opuscule apocryphe *De natura verbi intellectus*, où le verbe est comparé à « un miroir taillé exactement aux dimensions de l'objet » dans lequel l'objet serait vu ; bien plus cette assimilation est formellement repoussée par lui, car il considère la vision spéculaire comme médiate (2).

(1) P. 503 sq. Cf. t. I, p. 615 sq.

(2) Il s'explique sur ce point en différents endroits, par exemple, *Log.*, II P., Q. XXIII, art. II, t. I p. 648 et *Phil. nat.* III P., Q. VI, art. I, t. III, p. 334. Bien qu'il ne confonde pas image virtuelle et image réelle, il donne cependant à la pre-

La difficulté que nous essayons de résoudre, est signalée par un scolastique d'aujourd'hui, explicitement cette fois. Dans son *Cursus philosophiæ thomisticæ* (1) le R. P. Hugon, O. P., après avoir posé et prouvé cette thèse : « *Verbum mentale, si consideretur ut imago, est medium in quo res intelligitur ; non autem si accipiatur ut modificatio subjectiva intellectûs* », intitule ainsi le paragraphe suivant : « *Occurritur difficultati et ostenditur verbum dici medium in quo quin incurratur idealismi periculum.* » Le péril en question est d'abord indiqué : « Nous avons affirmé que le verbe était *medium in quo*, donc terme premier de la connaissance : mais il semble que cela nous fasse tomber dans l'idéalisme. Car si c'est le verbe, et non l'objet, qui est d'abord connu, c'en est fait de la réalité objective de nos connaissances (2). » Voici la réponse : « Le verbe, en tant qu'image, ne fait avec la chose qu'un seul et même connu, de même que la matière n'a qu'un même être avec la forme : aussi, il n'y a pas là deux intellections, mais une seule. Il n'y a en effet qu'une seule et même quiddité, qu'on la considère soit hors de l'esprit, dans la chose, soit dans le verbe en tant qu'il est image ; il n'y a de différence que dans le mode d'être. »

Il n'y a qu'une même quiddité, dans la chose et dans le verbe. Ces paroles nons apportent une lumière nouvelle. Quand je forme le concept de blanc, j'ai devant moi (supposons que la chose soit en effet présente et non pas seulement son phantasme), une chose blanche, une chose où est réalisée la blancheur, une blancheur concrète, celle d'un lis par exemple ; je la dégage du concret, de l'individualité, je l'abstrais et me la propose, ainsi isolée, dans mon verbe ; ce que le verbe représente c'est la blancheur *ut sic*, c'est-à-dire la seule note de blancheur, aussi bien celle de ce lis que de tel autre, que d'un morceau de plâtre ou d'une feuille de papier ; une « note » isolée sous le

mière trop de réalité : il admet qu'il y a vraiment une image formée dans le miroir, vue en même temps que lui et en lui, comme une de ses déterminations actuelles.

(1) IV, Metaphysica, I P. Metaph. psychologica, Tract. I, Q. III, art. II : *Quædam quæsita de verbo mentali*, p. 109 ; Paris, LETHIELLEUX, 1907.

(2) Remarquons que le danger est plus accusé avec la formule du P. Hugon qu'avec celle de Jean de Saint-Thomas. Pour ce dernier, nous l'avons vu, le verbe ne pouvait pas être dit « *prius cognitum* ».

regard (*considerata absolute*) ne peut plus avoir que l'unité « essentielle », l'unité résultant de ce que les notes plus simples qui forment sa compréhension sont unies pour la former ; cette unité accompagne partout l'essence, en quelque état qu'elle se trouve, réel ou intentionnel, et c'est elle qui permet de dire en toute rigueur : il n'y a qu'une même quiddité, dans la chose et dans le verbe. Et comme je ne connais pas le verbe quant à son entité subjective, mais seulement quant à ce qu'il représente, je n'ai pas à aller d'un objet à un autre, d'une image à son prototype, je suis d'emblée au but, je connais la quiddité de la chose extérieure.

Certes nous venons de faire un grand pas. Toute difficulté a-t-elle disparu ? Non, peut-être. L'explication donnée suppose que le verbe m'apparaît comme image, qu'il est essentiellement représentatif (1) : c'est à cette condition que la quiddité connue est connue comme étant celle de la chose extérieure, lui est directement rapportée. Mais comment sais-je qu'il en est ainsi ? Nous trouverons la réponse à cette dernière instance sans avoir besoin de sortir de la psychologie scolastique, en nous rappelant que c'est le même être qui sent et qui conçoit, que les opérations des deux facultés s'enchaînent très intimement, que la seconde ne se fait pas sans le concours de la première, et qu'il y a toujours dans la formation d'un concept une « *conversio ad phantasmata* ». Tout en maintenant que l'intelligence voit la quiddité dans le verbe, en ce sens qu'elle ne la verrait pas si cette quiddité n'avait été préparée, comme spiritualisée dans le verbe, on peut et on doit dire aussi que la quiddité est vue dans la chose, en ce sens qu'il n'y a pas là deux objets adéquatement distincts, comme seraient deux choses concrètes ou deux notes abstraites, mais un seul objet atteint de deux manières différentes, engagé dans les liens de l'individualité, ou libre de ces liens. Sans être obligé de donner à l'intelligence une perception directe du singulier, antérieure à celle de l'universel (2), on peut dire qu'au moment même où elle abstrait, et

(1) « *Cum verbum sit* essentialiter repræsentativum, *id quod reapse attingitur et cognoscitur est proprie objectum, sed in verbo et mediante verbo.* » Hugon *loc. cit.* Les deux mots soulignés le sont par l'auteur lui-même.

(2) Comme font Scot, Guillaume d'Occam, Suarez et bien d'autres.

donc forme son verbe, elle sait que les éléments objectifs dont elle le forme sont tous empruntés à la chose, donc elle n'a pas à redouter la fameuse « déformation ».

A ceux que cette réponse ne satisferait pas, nous dirions : alors laissez le verbe mental comme *medium in quo*, au sens strict de cette expression. Aussi bien les arguments tirés, pour l'établir, de ce que l'objet n'est pas suffisamment présent ou suffisamment préparé pour que l'intelligence puisse le voir dans le phantasme, ne paraissent pas d'une valeur apodictique ; il restera la raison tirée de la plénitude, de la surabondance de la connaissance qui a besoin de se déverser, de s'exprimer ; dans le verbe, l'intelligence réalise, cristallise sa notion, se l'exhibe à elle même pour la mieux contempler, et aussi pour pouvoir l'utiliser plus aisément dans le jugement et le discours. Cette conception du verbe restreint assurément celle des scolastiques et ne permet plus d'interpréter toutes leurs formules, mais il est possible que, sur ce point comme sur d'autres, les difficultés mieux connues par les progrès mêmes de l'erreur idéaliste, obligent à prendre des précautions qu'ils n'avaient pas jugées nécessaires.

II

La première partie de cette étude a été consacrée à examiner dans quelle mesure l'admission d'une espèce expresse pouvait introduire un danger de « déformation », dès le stade de la connaissance immédiate. Un tel danger, nous l'avons vu, n'existe pas en tous cas pour la sensation ; pour l'intellection il semble réel, mais il disparaît si, dans la théorie du verbe mental, on tient compte de la nature spéciale de l'objet.

Reste l'espèce impresse ; la détermination exacte de son rôle constitue une nouvelle question. Faut-il la dire plus facile ou plus difficile que la première ? Les deux à la fois, nous semble-t-il. Expliquons cette réponse ambiguë.

Pour les péripatéticiens d'aujourd'hui, du moins pour certains d'entre eux, l'espèce impresse est simplement un « déter-

minant cognitionnel » (1) et ne saurait être autre chose. Elle a pour unique rôle de déterminer la faculté à connaître, et à connaître tel objet, en d'autres termes de mettre la puissance en acte premier prochain, de lui donner le complément d'actualité qui lui manquait pour agir. Mais elle n'est à aucun titre objet connu, elle ne figure pas dans l'ordre objectif et c'est pourquoi son existence doit être établie par un raisonnement, tiré en somme des principes les plus élémentaires de la théorie de l'acte et de la puissance (2). La faculté, une fois déterminée, appliquée à son objet grâce à l'espèce, connaît cet objet directement et donc tel qu'il est sans déformation (3). Sans doute, l'espèce dont la nature et les caractères tiennent à la fois de l'agent qui la produit et du sujet qui la reçoit, ne détermine pas la faculté à connaître *tout* ce qui dans l'objet est connaissable ; l'œil, par exemple, ne verra l'objet que comme coloré et, secondairement, comme étendu, comme en repos ou en mouvement ; encore pourra-t-il ne pas voir toutes les couleurs qu'émet un objet, mais seulement certaines d'entre elles. Il y aura de ce chef, dans la connaissance, une inadéquation, si l'on veut, une difformité négative, mais nullement une difformité positive, nécessitant une rectification : en affirmant que ce qu'il voit se trouve réellement dans l'objet, l'esprit ne pourra errer ; en affirmant que dans l'objet ne se trouve *que cela*, il s'exposerait à l'erreur, mais c'est qu'il dépasserait l'appréhension.

La solution est donc fort simple si l'on ne voit pas dans l'espèce impresse autre chose qu'un déterminant cognitionnel. Mais tous les scolastiques ne se sont pas tenus à la rigueur de cette doctrine ; certains même ont fortement lésé le caractère immédiat de la connaissance, de la sensation surtout en par-

(1) Cette expression est de l'école de Louvain.

(2) Cet argument pour prouver l'existence de l'espèce impresse, tiré de l'indétermination de la faculté, a toujours été le principal. Voici comment le présente Tolet (In II l. de Anima. Q. XXXIII, Venetiis, 1580, p. 112) : « Tertium argumentum est ex indeterminatione potentiæ. — Potentiam indifferentem impossibile est ad actum determinari aliquem nisi ab aliquo determinetur : sed potentia sensûs est indifferens ut videat hoc et non videat hoc, item ut videat hoc vel illud : ergo debet determinari... » Le même argument est repris pour l'intelligence : In III l., Q. IX.

(3) Qu'on se rappelle les déclarations si fortes de Jean de Saint-Thomas sur le caractère immédiat de la sensation.

lant de l'espèce comme si elle était un véritable *medium quod :* ceux-là sont purement et simplement à désavouer. Mais tous les scolastiques anciens ont des espèces sensibles une conception qui nous déconcerte quelque peu quand, laissant les manuels récents qui la déguisent ou l'ignorent, nous allons l'étudier chez les anciens eux-mêmes. Ils en font un véritable rayonnement matériel qui se propage des objets jusqu'à nos sens externes, et à travers ceux-ci, de la périphérie aux centres en suivant les cordons nerveux. Ainsi ils diront que dans la vision spéculaire, les espèces émises par l'objet sont arrêtées dans leur course et réfléchies par le miroir (1), que dans le passage d'un milieu à un autre les espèces sont réfractées : bref ils disent des espèces ce que nous disons aujourd'hui des rayons lumineux.

La tentation est forte de supposer qu'il ne s'agit pas dans ces cas des espèces *intentionnelles,* mais d'un phénomène intermédiaire, destiné à les préparer. Erreur ! Les textes sont formels. En voici quelques-uns que, pour varier, nous empruntons à Tolet (2). Voulant prouver que l'espèce impresse n'est pas cause efficiente, même partielle de la sensation, il argue du fait que l'espèce est déjà dans le milieu extérieur : « Troisième preuve, qui me paraît très forte : sentir est l'œuvre de l'âme et d'une faculté de l'âme; il ne faut donc pas l'attribuer à un accident extérieur, c'est-à-dire à l'espèce, qui se trouve aussi dans le milieu, dans une chose inanimée (3). » Quand il passe en revue les divers sens pour expliquer comment s'y fait la perception, non seulement il place l'objet immédiat de la vue, la couleur, à distance de l'œil, sur la surface des corps, l'espèce remplissant l'intervalle et permettant l'action, mais il admet pour l'ouïe quelque chose de semblable : le son formel ne se propage dans le milieu que jusqu'à une certaine distance, et seule l'espèce arrive à l'oreille : « Le son réel une fois produit, se propage intention-

(1) Les scolastiques discutaient pour savoir si la vision spéculaire est médiate ou immédiate ; nous avons déjà vu Jean de Saint-Thomas la déclarer médiate ; selon Suarez, elle est immédiate : l'espèce est simplement réfléchie; mais elle fait voir immédiatement l'objet. *De anima*, lib. III, cap. II, n° 15, Venetiis 1740, p. 258.

(2) Jean de Saint-Thomas dit la même chose aux endroits correspondants.

(3) In II. l. de anima, q. XII, Seconde conclusion, p. 79.

nellement. Je m'explique. Quand deux corps s'entrechoquent, l'air est comprimé, mis en mouvement jusqu'à une certaine distance, peu considérable, et y reçoit le son produit par le choc : de là il est perçu, comme la couleur qui est sur le corps. La couleur en effet qui existe sur le corps agit par les espèces sur le sens, qui le voit : ainsi le son reçu dans l'air comprimé modifie intentionnellement l'organe (1). » Et il ajoute cet autre argument : Si la diffusion du son jusqu'à l'oreille était non seulement intentionnelle, mais réelle, le même son ne pourrait être perçu tout entier par plusieurs personnes. Pour l'odorat, il s'exprime de façon analogue.

Tolet nous donne de façon plus complète encore sa pensée sur l'espèce impresse, dans la question XXXIV, où il se demande si l'espèce est divisible, partant étendue. Sa première conclusion est une franche affirmation : « L'espèce est une qualité divisible et étendue dans le sujet où elle réside (2) ». Et voici une explication préliminaire : « Ne vous imaginez pas que les espèces soient des corpuscules répandus dans l'air, ou des accidents formés de parties indivisibles comme d'autant de points, ou de parties distinctes quelconques multipliées dans un même sujet. Non, mais comme une seule chaleur est produite par le feu et répandue dans le milieu, comme une lumière unique est produite par le soleil ou tout autre corps lumineux, ainsi la couleur répand dans le milieu cette qualité qui s'appelle l'espèce (3). » Dès lors, il est aisé de prouver que l'espèce est étendue : « Tout accident reçu dans un milieu qui est étendu, l'est également, or l'espèce est reçue dans un sujet étendu, savoir l'organe et le milieu, air ou eau, donc elle est étendue (4). » — « D'ailleurs, si elle était indivisible et inétendue, elle ne pourrait être réfléchie, réfractée, mélangée, avec d'autres, ce que nous voyons pourtant se produire dans les miroirs, dans l'eau, dans les airs, dans les nuages (5). » Et la seconde

(1) L. XXI Quinta conclusio, p. 96.
(2) Pag. 113.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) Ibid.

conclusion est ainsi formulée : « Species habet esse intentionale in medio et in organo (1). »

Avec une telle conception de l'espèce, il n'est pas difficile de prévoir quel rôle les scolastiques lui attribueront dans l'explication des « erreurs des sens ». Ce rôle est prépondérant, presque unique. L'objet n'est pas perçu comme il est, parce que l'espèce émise par lui a subi sur son parcours quelque changement de direction, ou bien encore parce qu'à l'intérieur même du sujet elle a été troublée, s'est mélangée avec d'autres espèces venant du sens interne. Apportons quelques exemples, et ici redonnons la parole à Jean de Saint-Thomas dont les explications sont plus abondantes.

Voici comment il explique le phénomène des images consécutives, ou plus généralement, les troubles que causent l'intrusion dans la sensation externe d'éléments étrangers ou mal proportionnés (2). Le passage est tiré de l'article du *Traité de l'Ame,* où il s'agit de prouver que les sens externes ne forment pas d'espèce expresse (3). « On objecte sans raison ce que dit saint Thomas après Aristote dans le *De somno et vigilia,* lect. II, que des apparences (*simulacra*) restent dans les sens externes même en l'absence des objets sensibles, comme lorsque quelqu'un ayant fixé les yeux sur le soleil voit tout éclairé, même après avoir cessé de regarder le soleil, ou lorsque, ayant regardé fortement une couleur vert ou rouge-pourpre, et détournant les yeux, il voit tout coloré de cette teinte : cela suppose que ces apparences sont restées dans les yeux ; or, ce ne sont pas les espèces impresses qui peuvent rester puisque, dépendant des

(1) Ibid. A cette occasion, Tolet explique que le mot intentionnel est pris en trois sens. Selon le premier, qui ne s'applique pas ici, il s'oppose à réel et est synonyme de logique. Selon le deuxième il signifie imparfait, atténué, et déjà ce sens convient : « l'espèce de la couleur n'est pas une vraie couleur, mais une qualité imparfaite qui ne se trouve que dans le milieu et l'organe. » Enfin, au sens propre, l'espèce est dite intentionnelle comme étant 1) moins matérielle que l'objet, 2) capable de déterminer le sens à connaître.

(2) Pour comprendre ce qui suit, il faut se rappeler que selon la théorie scolastique le sens externe ne produit en lui-même rien d'autre que la sensation, mais produit dans le sens interne une espèce impresse analogue à celle que lui-même a reçue de l'objet ; celle-ci détermine le sens interne dont l'acte se termine à une espèce expresse ou image, véritable représentation de l'objet.

(3) *Phil. natur.*, III P., Q. VI, art. 4 : *Utrum sensus externi forment idolum seu speciem expressam ut cognoscant.* Paris. Vivès, 1883, t. III, p. 552 sq.

objets dans leur production et leur conservation, elles ne peuvent durer en leur absence : donc, conclut-on, cela ne peut venir que d'espèces expresses restées dans les yeux. Nous répondons que ces apparences qu'on dit rester dans les yeux en l'absence des objets, ne sont pas des espèces expresses en lesquelles la connaissance sensible atteindrait sa perfection (*non sunt species aliquæ expressæ in quibus cognitionem suam perficiat sensus*), ni des espèces impresses produites par les objets, car celles-ci cessent au départ des objets, mais ce sont ces espèces impresses (Aristote et saint Thomas les appellent apparences ou images, *simulacra seu similitudines*) qui des yeux vont au sens commun et aux autres sens internes : elles sont reçues dans les esprits (1) (*in spiritibus*), et par eux portées aux sens internes. Quand donc une impression forte a été produite par un sensible trop énergique, avec grande attention du sens, tous les esprits qui sont dans les yeux sont remplis par ces espèces, qui s'y impriment fortement ; et comme toutes ne montent pas aussitôt vers le sens commun, tant à cause du grand nombre des esprits que l'attention a ébranlés qu'à cause de l'intensité de l'objet qui a agi, il arrive que, même quand les yeux se sont détournés et ont reçu les espèces d'un nouvel objet, celles qui restaient, produites tout à l'heure dans les esprits, troublent et empêchent celles qui sont produites maintenant et ainsi on voit tout semblable à ce qu'on voyait précédemment, ou du moins avec une certaine confusion (2). » Et

(1) Pour comprendre ce mot qu'on songe aux esprits vitaux et animaux qui étaient supposés parcourir le corps et servir de véhicule aux actions vitales. Tolet dit, en décrivant l'appareil visuel : « In hoc nervo [optico] spiritus visivi sunt, per quos vis mandatur a cerebro in oculos, et per eosdem species rerum visivarum ad sensus interiores ascendunt. » *De anima*, l. II, Q. XVI, p. 86.

(2) Comme j'ai dû abréger un peu la fin du passage, je transcris ici la dernière phrase du texte lui-même : « Quando ergo facta est aliqua vehemens impressio ab aliquo excellenti sensibili et cum magna attentione sensus, tunc omnes spiritus qui sunt in oculis replentur illis speciebus, eisque vehementer imprimuntur : unde cum non omnes statim ascendant ad sensum communem propter multitudinem spirituum quos excitavit attentio, et propter vehementiam sensibilis imprimentis species in spiritibus ut mittantur ad sensum communem, fit inde ut etiam remotis oculis ab objecto et concurrentibus aliis speciebus alterius objecti, cum illæ quæ sunt in spiritibus pro sensu communi nondum sint totaliter emissæ ob copiam spirituum, confundunt et impediunt alias, quæ ab aliis objectis veniunt, et sic videntur omnia similia illis objectis quæ ante videbantur, saltem confuse, et juxta impressionem factam in illis spiritibus nondum emissis et adhuc impressionem illam retinentibus, quia fortis

l'auteur conclut : « Il n'est donc pas nécessaire que ce qui reste ce soient des espèces expresses, ou bien les espèces que les objets impriment, mais ce sont les espèces envoyées par les sens externes au sens commun et imprimées pour cela dans les esprits. »

Ce passage, un peu compliqué dans l'expression, ne laisse pas de doute, si on l'étudie soigneusement et si on l'éclaire à la lumière de l'ensemble des théories de l'auteur sur la connaissance sensible (1). Il n'admet pas qu'il puisse y avoir sensation externe d'un objet absent, même par miracle ; aussi recourt-il pour expliquer les anomalies qu'il se propose, au sens interne : c'est lui qui est troublé dans son opération par les ébranlements irréguliers qui lui arrivent du sens externe ; ses représentations, — car il forme, lui, des espèces expresses, — sont confuses, et au lieu d'être la copie fidèle de ce que voit le sens externe, c'est une copie fautive qui introduit le trouble dans l'ensemble des données. Quant à recourir à une déformation de l'espèce impresse produite dans le sens externe par l'objet, déformation qui ferait voir l'objet autrement qu'il n'est, notre auteur n'y songe pas ici.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas songé ailleurs ? Non certes, nous l'avons déjà insinué ; il est temps d'insister sur ce point. A la fin de l'article (2) où il explique que l'espèce expresse du sens interne est formée par lui seul et ne lui est pas présentée par une autre faculté, après avoir expliqué la formation des phantasmes composés par une combinaison des espèces en-

fuit. Non autem requiritur quod maneant species expressæ, vel quæ ab objectis imprimuntur, sed quæ a sensibus transmittuntur ad sensum communem et in spiritibus imprimuntur. »

(1) Voir l'explication qu'il donne des rêves, Q. VIII, art. 4, p. 425 sq. ; durant le sommeil, les communications des sens externes avec le dehors sont obstruées ; les mouvements du sang font descendre vers les organes périphériques des « esprits » tout chargés des espèces qu'ils ont transmis au sens interne : esprits et espèces sont renvoyés vers l'imagination qui, excitée par eux comme pendant la veille, se représente les objets correspondants, mais de façon d'autant plus irrégulière que l'agitation des esprits est plus grande. C'est par un semblable transport d'espèces, ajoute l'auteur, que les Anges bons et mauvais peuvent provoquer des apparitions. C'est aussi par ce mécanisme qu'ailleurs il explique l'hallucination. Dans tous ces cas, la sensation est purement interne, mais rapportée à une cause extérieure parce que les espèces revenant de la périphérie semblent venir de l'extérieur.

(2) Celui dont il est question dans la note précédente.

voyées par le sens externe, il ajoute : « Si l'on demande pourquoi dans les sens externes il n'y a pas de ces mélanges d'espèces, pourquoi chaque chose y est perçue distincte des autres, je réponds que pareille confusion arrive aussi quelquefois, par suite d'une disposition anormale du milieu qui transmet les espèces ; ainsi en est-il lorsque les espèces du son ou des odeurs se mêlent, lorsque les espèces visibles sont réfractées sur les bords des lunettes et se multiplient ou se confondent, ou bien apparaissent plus petites comme dans certains miroirs ; le fait est pourtant plus fréquent dans les sens internes (1)... »

Que les illusions d'optique soient attribuées par les scolastiques à une déformation des espèces, c'est chose trop connue pour qu'il soit nécessaire de nous arrêter davantage à la prouver (2). On sait aussi comment cette explication les a amenés à expliquer et à tempérer la thèse d'Aristote sur la véracité des sens. Le Philosophe avait dit qu'un sens ne se trompait jamais touchant son objet propre : comment accorder cette affirmation avec les faits? Averroës proposait de substituer à « jamais » une expression plus atténuée : « la plupart du temps » ; c'était en détruire toute la force. Albert le Grand disait : le sens ne se trompe jamais parce que sa sensation est toujours celle qu'exige l'espèce qu'il reçoit ; ainsi l'espèce d'un objet blanc lointain est de telle nature qu'elle le fait voir noir : il doit donc être vu noir, c'est normal ; explication peu satisfaisante, car cette prétendue vérité, le langage ordinaire l'appelle bel et bien erreur. « La troisième opinion, qui est commune et se trouve chez Thémistius, c. XII, Simplicius, Jean de Jandun, q. XVII, restreint la proposition d'Aristote en exigeant trois conditions, la première, que l'organe soit dans un bon état..., la seconde, que le milieu soit normal,... la troisième, que l'objet soit à la distance convenable (3). » Tolet, de qui sont

(1) Q. VIII, art. 4, t. III, p. 426.

(2) Citons encore un texte de Suarez. Il se sert précisément des illusions d'optique pour prouver l'existence des espèces. Après avoir rappelé la variation de grandeur apparente des objets avec la distance, le bâton à demi immergé qui semble brisé, la pièce de monnaie qui, dans l'eau, paraît plus grosse, les besicles des vieillards, qui rapprochent les objets, il ajoute : Similiaque alia deprehendimus ob specierum refractionem, aliasve earum immutationes, sicut perspectivi demonstrant. » *De Anima*, l. III, c. I. n. 5 Venetiis, 1740, p. 356.

(3) TOLET, In l. II *de Anima*, Q. XIII ; p. 80.

ces paroles, ne se déclare pas encore satisfait : car, dit-il, ces conditions rendent l'erreur impossible aussi bien pour le sensible commun que pour le sensible propre, et ainsi disparaît la différence qu'Aristote prétendait établir entre les deux. Aussi propose-t-il une autre interprétation : le sens ne se trompe jamais sur son objet propre *générique*, par exemple, il ne peut voir de couleur là où il n'y en a pas, bien qu'il puisse voir une autre couleur que celle qui se trouve réellement dans la chose ; au contraire, pour le sensible commun, il peut y avoir erreur même sur l'objet générique, par exemple, le sens peut croire en mouvement une chose qui est en repos. On trouvera des réponses analogues chez Jean de Saint-Thomas (1), Suarez (2), et presque tous les scolastiques ; les néo-scolastiques ont généralement inséré dans leur critériologie une thèse qui contient la même doctrine (3).

Nous avions annoncé, au début de ce travail, notre espoir de prouver que la théorie des espèces n'introduisait dans la connaissance immédiate aucun danger de déformation possible. Il semble bien qu'ici cet espoir soit déçu : nous venons d'entendre les scolastiques déclarer que l'espèce impresse pouvait subir une altération, soit dans le milieu interposé entre l'objet et l'organe, soit dans l'organe lui-même, et que, la sensation correspondant toujours à l'espèce reçue dans la faculté, elle nous faisait alors voir l'objet autre qu'il n'est.

Nous l'avouerons franchement : cette doctrine, conciliable avec la théorie qui admet dans le sens externe une espèce expresse à laquelle la sensation se termine, ne nous paraît l'être nullement avec celle qui veut sauvegarder le caractère immédiat de la sensation, et la fait se terminer directement à l'objet. Dans celle-ci en effet, l'espèce n'est plus que le déterminant cognitionnel, elle confère à la faculté ce qui lui manquait pour être en acte premier prochain de connaître, elle

(1) *Phil, nat.* III P. Q. IV, art. IV, t. III, p. 290.

(2) *De Anima*, l. III, c. X, p. 377.

(3) Cf. vg. FRICK, *Logica*, Friburgi Brisgoviæ, 1893, p. 186. Thesis XIV : « Sensus si fuerint sani, recte dispositi, convenienter applicati, quoad perceptionem sensibilis proprii, a falsitate sunt immunes ; recensitas autem conditiones impletas esse certo constare potest. » La thèse suivante, p. 192, est une extension aux sensibles communs.

l'applique à l'objet; elle peut l'appliquer insuffisamment et alors la connaissance n'atteindra pas de l'objet tout ce qu'elle pourrait en atteindre, mais ce qu'elle en atteindra, y sera en effet. Dans cette théorie, la connaissance reste strictement une préhension, une captation d'être, et l'être ainsi capté (nous parlons de la sensation externe), c'est la réalité extérieure : or, on ne capte pas ce qui n'est pas, on n'étreint pas le vide. Nous avons vu Jean de Saint-Thomas s'opposer énergiquement à ce qu'on admît, même dans le cas de miracle, une sensation externe d'un objet absent : au nom des mêmes principes, nous considérons comme contradictoire qu'une sensation fasse voir dans un objet une note positive quelconque qui n'y est pas. Entre le perceptionnisme d'une part et le conceptionnisme de l'autre, il faut choisir : nous avons choisi le premier qui nous paraissait seul éviter des problèmes insolubles, il faut nous y tenir.

Nous omettrons donc de recourir, pour expliquer les erreurs des sens à une déformation des espèces, nous faisant voir les choses autrement qu'elles ne sont. A quelle explication aurons-nous alors recours? A celle que nous avons déjà indiquée ailleurs (1) : nous admettrons que l'objet atteint immédiatement par le sens, c'est ce qui arrive jusqu'à lui, après que tous les milieux capables de déformer ont été traversés. Pour le toucher, ce sera la pression exercée sur les corpuscules sensibles par la peau, pressée elle-même par les objets, ou bien la chaleur communiquée au corps par les choses en contact avec lui ; pour le goût ce sera la dissolution du corps sapide dans la salive, pour l'odorat les particules émises par les corps et arrivant à la membrane pituitaire, pour l'ouïe le son produit dans les parties solides ou liquides qui environnent les terminaisons du nerf auditif, pour la vue enfin, les rayons lumineux qui arrivent jusqu'à la rétine. La sensation se fera donc, d'une certaine manière, au contact même du sens (2). Si nous

(1) Article cité des *Études*, p. 161.

(2) Nous disons : d'une certaine manière. Le contact strict ne semble pas requis, il suffit qu'il n'y ait plus péril de déformation. Ainsi fût-il prouvé que l'organe périphérique ne sent pas, mais seulement l'organe central, ce ne serait pas une difficulté pour le perceptionnisme. Les anciens qui admettaient le caractère immédiat de la sensation, non seulement n'exigeaient pas, mais même

croyons souvent sentir directement un objet à distance, c'est parce qu'une longue habitude nous a appris qu'il était la source dont partait le sensible qui nous atteint : l'objet immédiatement vu ou entendu (étendue colorée ou son) évoque l'image d'un objet tangible (étendue résistante) auquel nous rapportons le premier. L'association paraît une union indissoluble ; il semble qu'à vouloir distinguer on demande au bon sens vulgaire un sacrifice au moins aussi grand que celui qu'exige la réduction des sensibles secondaires à des modifications subjectives ; tel n'est pas notre avis et nous croyons que la distinction sera comprise et admise aussi facilement que celle entre sensibles par soi et sensible par accident : dites à un paysan qu'il ne *voit* pas un homme, mais qu'il le conclut de ce que tel corps qu'il a devant lui a telle forme, émet tels mouvements, etc. : s'il vous comprend, il comprendra aussi que les mêmes corps apparaissant avec des dimensions, des formes et des couleurs diverses selon les distances, les milieux, les jeux de lumière, ce qui est vu n'est pas la même chose que ce qui est touché.

Dans cette explication, les « erreurs des sens » ne sont plus que des « erreurs de l'intelligence interprétant mal les données des sens (1) ». Et la critique n'a plus qu'à déterminer les conditions normales dans lesquelles l'attribution de l'objet immédiatement vu, étendue et couleur, à l'objet tangible distant, se pourra faire en sécurité ; ces conditions concernent l'organe et le milieu : il y aura donc encore lieu de poser en ce sens la thèse classique : « Sensus externus, si nullum impedimentum adsit in organo vel in medio, falli nequit... » Liberatore, qui la formule ainsi, l'entend, semble-t-il, comme nous faisons nous-mêmes, et son autorité étant d'un grand poids, nous traduisons ici le préambule qu'il a mis à l'article : *De veracitate*

excluaient positivement le contact. A la question : « Utrum sensibile positum supra sensum sentiatur » (*Phil. nat.* III, Q. IV, art. III). Jean de Saint-Thomas répond négativement (c'était d'ailleurs la doctrine commune), et il dit à propos de l'odorat (Q. V, art. IV, p. 315) : « Dico secundo : non diffundi semper odorem realiter usque ad sensum olfactus, sed sufficit quod intentionaliter ad illum perveniat, realiter autem solum per aliquod spatium diffundatur ; quod si realiter perveniat ad olfactum, non tamen sentitur quatenus ibi realiter est, sed quatenus intentionaliter.

(1) JAMES : *Précis de Psychologie*, trad. franç., Paris, 1909, p. 419.

sensuum (1). « Il faut rappeler ici ce que nous avons insinué ailleurs (n. 12) : la sensation peut être considérée, soit comme modification du sujet sentant, soit comme représentative d'un objet distinct du sujet. Au premier de ces points de vue, elle est vraie comme l'est toute chose, et peut être perçue par le sens interne ; au second, en tant que représentative d'autre chose, elle se prête à une nouvelle distinction. On peut l'envisager ou comme simple appréhension d'un objet, ou comme contenant une ombre de jugement. La première manière ne donne lieu à aucune controverse, puisque, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, il n'y a proprement, dans la simple appréhension ou perception d'un chose, ni vérité ni fausseté. Si l'on veut trouver une vérité même dans la simple appréhension, c'est une vérité telle qu'elle en est inséparable. Une perception en effet, par le fait même que c'est la perception de quelque chose (on ne perçoit pas le néant !) ne peut pas être en désaccord avec la chose perçue : car elle ne rapporte que ce dont elle est la perception. Et cela vaut de toute perception en tant que telle, par conséquent non seulement de la perception intellectuelle, mais aussi de celle des sens. Ainsi, quand vous voyez une couleur jaune, dans cette vision en tant qu'elle se réfère simplement à une couleur jaune, il ne peut être question d'erreur. Quand bien même en effet le corps qui est là présent ne serait pas jaune, il serait pourtant toujours vrai que c'est une couleur jaune qui est représentée, et non une couleur verte. On en dirait autant d'une saveur : quand même vous soupçonneriez que ce mets qui vous paraît doux, est non pas doux, mais amer, vous ne pourriez cependant douter que votre sensation de saveur douce ne soit la sensation de cette saveur. Autrement il faudrait douter si ce qui est, est bien ce qu'il est : et ce doute élevé, c'en serait fait du principe de contradiction. Toute la question porte donc sur la sensation en tant qu'elle a une sorte de complexité, c'est-à-dire en tant qu'elle ressemble à un jugement, donc en tant qu'elle considère l'objet non dans l'abstrait, mais au concret, et attribue, dans

(1) *Institutiones philosophicæ*, Log. P. II, l. II, art. II, Prati 1883 (2a ed. novæ formæ), p. 135.

son acte même, à un sujet la qualité qu'elle perçoit. C'est de la sensation ainsi considérée que nous allons traiter brièvement. » Suivent la thèse dont nous avons donné l'énoncé et deux autres sur le sensible commun et le sensible par accident. Le lecteur peut voir que nous ne changeons nullement les cadres de la critériologie classique.

Quant à la nécessité, pour maintenir que toute sensation atteint son objet comme il est, de mettre l'objet immédiat dans ce qui arrive au contact du sens, ce n'est pas ici le lieu de nous arrêter à ce point. Nous pourrions demander comment, si la vue atteint immédiatement l'objet tangible et non son rayonnement, on peut voir au ciel une étoile qui n'existe plus depuis des milliers d'années, mais dont la lumière nous arrive encore. Bien plus simplement, nous pourrions demander qu'on rende raison des variations de dimensions avec la distance (1); nous pourrions alléguer tant de faits que les interprétationnistes considèrent comme décisifs en leur faveur, et qui le sont effectivement, semble-t-il, si la vision atteint directement l'objet tangible (2). Assurément nous n'oserions pas nous dire certains de la fausseté de l'interprétationnisme, mais nous estimons qu'il n'y a pas d'autre moyen d'éviter l'interprétationnisme que de présenter le perceptionnisme comme nous l'avons fait. Or, dans cette solution, il n'y a à craindre, du côté de l'espèce impresse, aucun danger de déformation ; il n'y a pas à redouter qu'une faculté de connaissance voie autre chose que ce qui est devant elle, ou le voie autre qu'il n'est.

Il nous semble donc avoir tenu intégralement notre promesse. On peut, sans modifier la critériologie classique autrement qu'en la rattachant de façon plus étroite à la notion de connaissance immédiate, garder de la théorie des espèces intentionnelles tout l'ensemble et presque tous les détails; d'ail-

(1) Il ne sert de rien de dire que l'objet est vu sous un diamètre apparent variable, car, c'est précisément là ce qui est à expliquer, ce que n'explique pas le perceptionniste, s'il refuse de considérer comme objet immédiat les rayons lumineux eux-mêmes *avec leurs directions respectives* au moment où ils viennent frapper la rétine.

(2) Tel le fait sur lequel s'appuie principalement le P. Gründer : un même objet donne en même temps des sensations de couleurs différentes à des personnes le regardant sous des incidences diverses. *De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis*, Friburgi 1911.

leurs, ceux que nous laissons, sont déjà, pour d'autres raisons, abandonnées par les scolastiques d'aujourd'hui. Loin de supprimer l'étude métaphysique de la connaissance, nous lui frayons la voie, nous la postulons. Elle seule, en effet, permet de résoudre la difficulté fondamentale des partisans de l'immanence. Elle seule permet de comprendre comment, pour rendre raison de la connaissance, il n'est nullement nécessaire de sacrifier la dualité de sujet et d'objet qui est pour nous une des données du problème, et sans laquelle il n'y a plus qu'incohérence, confusion, ténèbres. Que l'objet, à la faveur d'un contact, s'unisse au sujet en produisant en lui la détermination qui manquait, et la connaissance devient possible. Que le sujet ainsi fécondé engendre en soi-même une image de l'objet connu pour prolonger et parfaire sa contemplation, voici que la connaissance nous apparaît comme la forme suprême de l'activité, voici qu'elle devient propre à traduire les sublimes données de la foi : Dieu en se connaissant Lui-même, engendre son Verbe, image du Père et figure de sa substance.

PAUL GÉNY.

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES

DU

MOYEN AGE OCCIDENTAL

TROISIÈME ARTICLE

III

LE CHOC DES IDÉES (1)

Les philosophes scolastiques forment une grande famille, de noblesse plusieurs fois séculaire ; ils sont possesseurs d'un patrimoine doctrinal indivis : telles sont les conclusions établies dans la deuxième conférence.

Au XIIIe siècle, ce bien collectif constitue une masse domaniale imposante. Faute de pouvoir le visiter en détail, nous avons fait une incursion rapide dans ses deux départements principaux, la métaphysique et la psychologie ; et voici ce qu'il importe d'en retenir.

Le grand massif d'idées qui forme la métaphysique scolastique est dominé par une doctrine centrale : le *pluralisme* et l'*individualisme* du réel. La transcendance d'un Dieu personnel, l'individualité de tout être subsistant, et principalement la personnalité de l'homme s'y rattachent.

La psychologie, étroitement solidaire de la métaphysique, est construite sur des fondations *spiritualistes :* la distinction de nature entre la sensation et la pensée, l'immatérialité de l'âme et son immortalité personnelle sont des théories indiscutées entre Scolastiques.

S'il en est ainsi, la philosophie scolastique est l'ennemie-née

(1) Rédaction d'après des notes et des résumés. — Conférence du 31 janvier 1912.

du panthéisme, du matérialisme, du monopsychisme humain. Sa métaphysique prend mille précautions pour distinguer Dieu de la créature ; or, le panthéisme supprime les distances, puisqu'il fait du fini un écoulement substantiel ou dynamique de l'Infini. — Le spiritualisme scolastique établit le départ de l'esprit et de la matière ; or, le matérialisme les confond et, par là même, s'inscrit en faux contre la psychologie et la morale scolastiques. La Scolastique accentue la personnalité humaine ; elle attribue à chaque homme *son* âme, *ses* pouvoirs opérateurs ; or, le monopsychisme veut que tous les hommes pensent par l'intermédiaire d'une seule âme, l' « âme de la race » qui, seule, survit aux éphémères apparitions des individus.

Placez en présence des philosophies aussi opposées, côte à côte, dans les mêmes écoles, et par la force des choses surgiront des heurts inévitables et d'âpres conflits. — Apres : car on ne transige pas avec des idées ; et un système produit, tôt ou tard, la totalité de ses conséquences. En revanche, si la contradiction divise, elle rapproche aussi les tenants d'une même philosophie, trempe leurs doctrines et leur donne conscience d'eux-mêmes.

C'est ce qui arriva à la Scolastique. Tout le long du moyen âge, elle fut aux prises avec des philosophies rivales qui battaient en brèche ses principes spécificateurs et doctrinaux, et que, pour cette raison, nous avons appelées *non-scolastiques* ou *antiscolastiques*. Mais elle recueillit aussi les bénéfices de la lutte et expérimenta, à son profit, le phénomène de solidarité qui fait la force des grandes familles et des grandes nations.

Quand l'honneur du nom est compromis, ou que le patrimoine familial est menacé, quand un danger menace l'intégrité du sol, des libertés et des institutions, les dissensions intérieures font trêve, et une même pensée de défense unit tous les efforts.

I

Si on tient compte de leurs résultats, on peut répartir en deux groupes les tournois d'idées qui se déroulèrent dans les

écoles et les universités : pendant le haut moyen âge et jusqu'au XIVe siècle, la victoire demeura à la scolastique ; mais elle connut la défaite à partir du XVe siècle. Retraçons à larges traits les épisodes principaux des grands conflits d'idées qui remplissent le moyen âge occidental.

La contradiction s'élève dès le IXe siècle. A l'école palatine de Charles le Chauve paraît, en effet, vers l'année 850, un personnage mystérieux, Jean Scot Eriugène (Johannes Scotus Eriugena), venu des pays ibériques et qui met en circulation une philosophie d'inspiration *panthéiste*. — Le dernier mot n'est pas dit sur ce géant de la pensée, qui devance son temps et qui conçoit une synthèse, tandis que ses contemporains ne font que bégayer en philosophie. Il lit le grec, dont Alcuin ne connaît que l'alphabet ; il traduit et commente, en 858, les manuscrits grecs qu'un empereur byzantin avait offert à Louis le Débonnaire, mais que personne, parmi les lettrés de la Cour, n'était capable de déchiffrer. Et, à travers les opuscules du Pseudo-Denys, les Ambigua de Maxime le Confesseur, il reconstitue le monisme néo-platonicien de Proclus. Il n'existe qu'*un* Être, Dieu, dont tout émane, y compris le monde. Car la divinité court dans les entrailles du monde. L'image énergique est de Jean Scot, et il l'appuie sur cette étymologie fausse que θεός vient de θέω, courir.

Le panthéisme néoplatonicien de J. Scot Eruigène fut incompris de ses contemporains, mais il provoqua une poussée doctrinale divergente qui enraya l'essor des idées individualistes de la Scolastique (1). Quand on s'en rendit compte, la

(1) Le P. JACQUIN (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 765 et 766) a soulevé contre la dénomination d'antiscolastique que nous donnons à J. Scot Eriugène une objection que nous demandons la permission d'examiner brièvement. La Scolastique, dit-il, n'existait pas au temps de J. Scot Eriugène (IXe siècle). Donc, c'est un contresens historique que d'appeler J. Scot Eriugène un antiscolastique, c'est-à-dire l'adversaire d'un système *inexistant*. Il ajoute avec un grain de malice : autant faire d'Héraclite un antiscolastique ou de Thomas d'Aquin un antimoliniste.

Assurément, la Scolastique n'existe pas d'une façon complète et parfaite avant le XIIIe siècle. Mais n'existe-t-elle d'aucune façon ? Nous ne le pensons pas. Les doctrines scolastiques se forment en grand nombre du IXe au XIIe siècle, cette élaboration de la scolastique couvre tout le haut moyen âge, et dans ce travail « on pressent la force qui mène à la maturité, comme dans le gland on pressent le chêne ». Exemple : La théodicée d'Anselme de Cantorbery (XIe siècle) est

guerre éclata. Ce fut, croyons-nous, après qu'Anselme de Cantorbéry eût jeté les bases d'une théodicée individualiste, diamétralement opposée à la théodicée panthéiste du maître palatin.

La semence jetée par J. Scot leva abondamment. Le panthéisme eriugénien inspire Bernard de Tours et, à la fin du XIIe siècle, Amaury de Bènes et les Amauriciens. Tout ce qui est, est Dieu, dit Amaury de Bènes, et il en résulte que l'humanité est divine au même titre que le Christ. Et comme on ne peut pécher contre soi-même, il en résulte que l'homme est au-dessus du péché. C'est le retentissement logique du panthéisme sur la philosophie des mœurs. — Un autre panthéiste du même temps, David de Dinant, professa des doctrines similaires en les transposant, d'ailleurs, dans la tonalité du matérialisme. Si bien qu'un souffle de panthéisme passa sur les écoles occidentales du XIIe siècle, et, des milieux lettrés, s'insinua dans les hérésies populaires.

Ce fut alors de la part des scolastiques une levée de boucliers. Garnier de Rochefort écrit contre le panthéisme des Amauriciens. Le concile de Sens de 1210 condamne les livres de J. Scot Eriugène, d'Amaury, de David de Dinant; le légat du pape les interdit à Paris en 1215 ; et, en 1225, Honorius III flétrit à nouveau le *De divisione naturæ* de Jean Scot, « où grouillent, dit-il, les vers de la pourriture hérétique », *scutens vermibus hereticæ pravitatis.*

Les Scolastiques du XIIIe siècle continuèrent la croisade contre le panthéisme. Albert le Grand et Thomas d'Aquin, cinquante ans après la mort de David de Dinant, prennent encore la peine

scolastique ; la distinction de nature qu'il établit entre la *sensation* et *la pensée* est une affirmation nette du *Spiritualisme scolastique.* Heiric d'Auxerre, qui est contemporain de J. Scot, défend des thèses qui entreront comme partie intégrante dans le réalisme modéré, solution *scolastique* du problème des universaux, etc. Donc, il existe *historiquement,* à partir de J. Scot Eriugène, une *poussée scolastique*, imparfaite encore, mais réelle. La philosophie de Jean Scot arrête l'essor de cette tendance et lui fait obstacle. Tellement qu'on interdit sa doctrine et qu'on brûle ses livres. Il y a donc *historiquement* entre J. Scot et la scolastique des relations qui n'existent pas entre la scolastique et la philosophie d'*Héraclite*, ni entre saint Thomas et le molinisme. C'est dans ce sens que nous parlons scolastique et d'antiscolastique. L'historien a le droit et le devoir de tenir compte des *poussées d'idées*, des directions antagonistes et de leur aboutissement.

de le réfuter. Mais ils guerroient davantage contre une forme nouvelle que le panthéisme venait de revêtir dans un écrit du philosophe juif Avicebron, récemment traduit en latin. La *Fontaine de Vie*, *Fons vitæ* d'Avicebron — c'est le titre de l'ouvrage — étale un panthéisme émanatif des plus entiers, et constitue, avec les *Eléments théologiques* de Proclus traduits par G. de Moerbeke et le *Livre des Causes,* un des canaux qui répandent en Occident les théories néo-platoniciennes. On a beaucoup écrit, en ces dernières années, sur les infiltrations du Néo-platonisme dans la Scolastique, et s'il fallait en croire M. Picavet, Plotin, et non Aristote, serait le maître incontesté de la Scolastique. La thèse tient du paradoxe. D'abord le moyen-âge ignora Plotin, et il y a cette différence entre Plotin et les néo-platoniciens connus du XIIIe siècle occidental, que l'idée panthéiste, voilée dans les *Ennéades* de Plotin, est apparente dans les *Eléments théologiques* de Proclus, le *Livre des Causes* et la *Fontaine de Vie* d'Avicebron. Or, que voyons-nous ? Les Scolastiques du XIIIe siècle, sans aucune exception, ne trouvent pas de blâmes assez sévères à l'endroit du *monisme* néo-platonicien. C'est le *monisme*, dit Thomas d'Aquin, qui vicie les eaux de la *Fontaine de Vie* d'Avicebron, et ce livre ne véhicule que des flots empoisonnés.

Les Scolastiques les plus teintés de néo-platonisme, comme le physicien Witelo, le dominicain Thierry de Fribourg (fin du XIIIe siècle) qui visent à se séparer des *Communiter loquentes* — du troupeau des docteurs — prennent le plus grand soin à sauvegarder par l'acte créateur la distinction substantielle de Dieu et du monde. Quelles que soient les théories de détail empruntées par la Scolastique aux auteurs néo-platoniciens du XIIIe siècle, il reste qu'elle a renié l'âme du système, le panthéisme : Plotin n'est pas le maître de la Scolastique.

Nous ne ferons que mentionner une seconde forme de philosophie antiscolastique, le *matérialisme,* qui apparaît, à l'état sporadique, au cours du XIIe siècle. On le trouve à la base de certaines doctrines cathares et albigeoises, renouvelées de Lucrèce, et qui aboutissaient à nier l'immortalité de l'âme ; — ou encore dans les élucubrations de David de Dinant qui identi-

fiait Dieu et la Matière. Alain de Lille fut un de ceux qui se consacrèrent à combattre le matérialisme psychologique, et il eut la victoire facile, car le matérialisme heurte trop brutalement la conscience religieuse et idéaliste du moyen âge, pour qu'il ait pu faire fortune. Il disparaît au XIIIe siècle et ne relèvera la tête qu'aux temps de la Renaissance.

Mais il est une troisième philosophie qui, à partir du XIIIe siècle, déclare à la Scolastique une guerre ouverte, et vise au renversement de ses doctrines fondamentales : c'est le monopsychisme, ou plutôt le bloc compact de la philosophie averroïste, dont le monopsychisme humain est la théorie centrale. Le choc de l'averroïsme et de la Scolastique fut avant tout un choc doctrinal, mais il suscita des rivalités et des intrigues, et des épisodes bruyants qui font de cette période de luttes une des plus troublées dans l'histoire de l'Université de Paris. Les averroïstes occidentaux proclament l'infaillibilité philosophique d'Aristote, mais, en réalité, asservissent leur pensée à la philosophie d'Averroès. Jean de Jandun, qui fut le leader de l'averroïsme parisien au XIVe siècle, comme Siger de Brabant le fut au XIIIe siècle, se fait gloire d'être le singe d'Averroès : *Simius sum Averrois*. On jugera, par les doctrines fondamentales de l'averroïsme, de l'émoi qu'il suscita : « Il n'existe pour toute la race humaine « qu'une seule âme intellectuelle, contractant des unions éphé- « mères avec l'individu pour y accomplir l'acte de pensée. — « L'homme meurt, mais la race est immortelle et éternelle. — « L'homme, comme le reste de l'univers, est une production « nécessaire de Dieu, coéternelle à la cause première. De plus « il est soustrait à tout gouvernement providentiel, car le « monde est produit par une série d'intermédiaires, et comme « l'univers sensible, y compris l'homme, est l'œuvre de la der- « nière intelligence céleste, Dieu l'ignore et n'en prend aucun « souci. Tout ce qui se passe sur notre terre et dans les événe- « ments humains est fatalement déterminé par les conjonc- « tions planétaires. De même qu'il y a une réversibilité dans « ces conjonctions, il y a une réversibilité éternelle des événe- « ments terrestres et humains et notamment des civilisations et « des religions. Le christianisme a déjà paru et disparu, et

« continuera indéfiniment à paraître et à disparaître. Les ensei-
« gnements philosophiques sont vrais devant la raison, même
« s'ils contredisent à la foi, car ce qui est vrai en philosophie
« peut être faux en théologie, et réciproquement (1) ».

L'averroïsme renverse les trois quarts de la philosophie scolastique : il est la négation de l'individualité humaine, de l'immortalité personnelle, de la responsabilité morale, de la création, de la Providence, du concours de la cause première à l'action des causes secondes ; il viole le principe de contradiction et compromet le caractère surnaturel du christianisme. — Aussi souleva-t-il des tempêtes. Dès son apparition dans les milieux universitaires, les scolastiques travaillent à l'en extirper. Guillaume d'Auvergne le réfute en 1225. Roger Bacon, que Renan accuse si maladroitement d'averroïsme, dénonce le monopsychisme humain, comme la plus pernicieuse des erreurs, *pessimus error*. Raymond Lullus passe sa vie à écrire contre les averroïstes ; Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome les combattent dans des traités spéciaux; et Duns Scot, parlant d'Averroès, trouve « qu'un homme qui a versé dans de telles erreurs devrait être banni de la société des humains » *talis errans esset a communitate hominum exterminandus*.

Mais, de tous les scolastiques du XIIIe siècle, c'est Thomas d'Aquin qui fut le plus directement mêlé à la lutte contre l'averroïsme latin. Il ne paraît pas douteux que le retour du maître à Paris, vers 1269, fut provoqué par les progrès inquiétants de la philosophie arabe, et par les menées de Siger de Brabant, le leader fougueux qui, depuis dix ans, donnait maille à partir aux autorités. Thomas d'Aquin engagea une lutte corps à corps avec Siger de Brabant, qui se posait ouvertement en rival d'Albert et de Thomas, *contra præcipuos viros Albertum et Thomam*. Ce ne fut pas seulement la joûte des deux maîtres les plus en vue du temps, mais le heurt de deux philosophies irréductibles. On s'en rend compte au ton de la polémique. Chez Thomas d'Aquin, elle accuse une indignation et une véhémence qui contrastent singulièrement avec le

(1) *Revue de Philosophie*, mars 1912, p. 232.

calme et la sérénité dont il est coutumier dans ses argumentations. Thomas provoque son adversaire en combat singulier : « *non loquatur in angulis, nec coram pueris*, qu'il ne se contente pas de parler en privé ou devant ses seuls élèves ! » Siger de Brabant est l'âme de toutes les agitations qui se succèdent à Paris pendant la sixième et la septième décade du XIIIe siècle ; il provoque plusieurs schismes universitaires ; il entraîne dans son sillage un groupe de maîtres et d'étudiants,et les vers élogieux de Dante, dans la *Divine Comédie*, attestent l'étendue de sa réputation. En 1277, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, se décida à frapper un grand coup, et, le 7 mars, mit au ban des écoles 219 propositions erronées, censurant l'averroïsme dans ses principes et ses applications.

Disons en passant que le syllabus d'E. Tempier condamne, en outre de l'averroïsme, d'autres doctrines jugées dangereuses, et que, par une ruse de guerre, les adversaires de Thomas d'Aquin (mort depuis trois ans) réussirent à impliquer, dans le réseau des condamnations, plusieurs thèses par lesquelles le célèbre dominicain innovait dans la scolastique. Bien plus, il est difficile de ne pas conclure à un plan de campagne dirigé par une fraction des scolastiques augustiniens contre le thomisme, quand on voit l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, interdire aux maîtres d'Oxford, le 18 du même mois, un autre groupe de doctrines nouvelles. Tempier menaçait d'excommunication quiconque oserait enfreindre ses défenses ; Kilwardby promettait 40 jours d'indulgences à ceux qui philosopheraient à l'ancienne manière. Quoi qu'il en soit, l'effet de ces censures officielles fut éphémère et le procédé fut désavoué presque aussitôt par les scolastiques de toute nuance — par G. d'Occam, par exemple, peu suspect de sympathiser avec la philosophie thomiste.

Thomas d'Aquin sortit vainqueur de ses luttes avec Siger de Brabant. Un peintre du XIVe siècle, Francesco Traini, symbolise ce triomphe dans un rétable célèbre, conservé à Sainte-Catherine de Pise. Le maître y est représenté entre Aristote et Platon, tandis qu'Averroès gît à ses pieds, dans l'attitude d'un vaincu. Ce n'est pas seulement Thomas d'Aquin, mais toute la philosophie scolastique qui est glorifiée dans cette apothéose :

elle est à mi-chemin de l'aristotélisme et du platonisme, et son interprétation du monde prévalut sur celle de l'averroïsme, dans les milieux occidentaux du XIIIe et du XIVe siècles.

II

Mais bientôt les choses changent de face, et les luttes que la Scolastique engage commencent à tourner à son désavantage.

Et d'abord, la Scolastique s'affaiblit. Dès le XIVe siècle, apparaissent les défaillances doctrinales, prodromes de la décadence. Certains disciples de Guillaume d'Occam altèrent les principes fondamentaux, inaugurent des philosophies bizarres et font scandale : il suffira de citer Nicolas d'Autrecourt, qui professe le subjectivisme, et Thomas Bradwardine, qui défend un déterminisme théologique caractérisé.

Puis, au XVe siècle, la coalition formidable des forces issues de la Renaissance déclare à la Scolastique une guerre ouverte et cherche à la déloger de toutes ses positions. Des ferments nouveaux travaillent la société ; le monde médiéval se disloque. Les premiers et les plus terribles adversaires de la Scolastique furent les humanistes, un Erasme, un Vivès, un Agrippa, qui ridiculisèrent son latin barbare et ses procédés didactiques. Ces admirateurs de beau langage étaient convaincus que des hommes incapables d'écrire étaient incapables de penser. En outre de l'humanisme, les philosophies les plus diverses profèrent le cri de guerre : « A bas les Aristotéliciens » ; ce sont :

le platonisme de la renaissance italienne ;

les formes averroïstes et alexandristes de l'aristotélisme italien ;

le naturalisme de Telesius, de Campanella, de Patritius, de Giordano Bruno ;

le droit social inauguré par Thomas Morus ;

— et il y faut joindre les éléments doctrinaux de la Réforme et de la mystique protestante. — Les Scolastiques sont enveloppés de toutes parts, et ils font peu de chose pour se défendre. Au lieu d'exploiter la faiblesse doctrinale de plus d'un de leurs

détracteurs, ils se renferment dans leur tour d'ivoire, fermant les yeux sur le monde où ils vivent. Ce fut une première faute.

Le cartésianisme prit une offensive plus vigoureuse, et le conflit s'aggrava. C'est que, à la différence des philosophies bancales de la Renaissance, le cartésianisme opposa à la Scolastique un système cohérent et complet ; le choc n'effleura plus seulement la surface, mais atteignit le fond doctrinal. La Scolastique ne résista pas davantage, ne trouvant personne qui fût de taille à la défendre. Le phénomène apparaît surtout dans les milieux universitaires du XVIIe et du XVIIIe siècles, où se côtoyaient professeurs cartésiens et aristotéliciens — c'est le nom qu'on donnait aux Scolastiques. Les manuels scolastiques de l'époque font à la dialectique une place exagérée. Tandis qu'Alain de Lille, au XIIe siècle, peint la dialectique sous les traits d'une pâle jeune fille, épuisée par de trop longues veilles, le frontispice des cahiers du XVIIe siècle la représente sous les dehors d'une matrone corpulente (1). Les grandes doctrines scolastiques sont dénaturées. Certains manuels de ce temps parlent encore de matière et de forme, mais plus d'un représente leur union comme celle de l'homme et de la femme qui se courtisent, s'épousent et divorcent pour contracter de nouvelles unions. De même, la valeur verbale que reçoit la théorie des puissances justifie le persiflage de Molière et ses plaisanteries sur la valeur dormitive de l'opium.

Discréditée devant les philosophes nouveaux, la Scolastique le fut enfin devant les hommes de science du XVIIe siècle, et ceci nous amène à un des épisodes les plus suggestifs de sa décadence.

Les aristotéliciens avaient hérité du moyen âge une science physique et astronomique que des attaches séculaires et factices avaient liée à des principes de métaphysique. Leur cosmographie était géocentrique. Elle reposait sur la théorie des cieux

(1) Les cours manuscrits sont agrémentés de gravures qui se vendaient par séries, à la façon de nos cartes postales illustrées, et que les étudiants inséraient au bon endroit. Nous avons pu reconstituer la collection complète de ces gravures, pour les diverses branches philosophiques. Sur ce curieux sujet, voir notre *Histoire de la Philosophie en Belgique* (Paris, ALCAN, 1910), p. 206 et suivantes.

solides, des sphères azurées auxquelles sont rivés les astres, des quatre éléments terrestres, du lieu naturel, etc. Ainsi que nous l'avons montré dans la première conférence, une systématisation à outrance domine cette conception du monde. Tout se tient dans cet échafaudage, mais tout y est fragile. Aussi se renversa-t-il comme un château de cartes au souffle des découvertes qui constituèrent, au XVIIe siècle, une nouvelle science de la nature.

Copernic, Galilée, Képler, Newton, Torricelli, Lavoisier, révolutionnèrent l'astronomie physique et mécanique, la physique, la chimie, la biologie, et leurs travaux condamnent la physique céleste et terrestre des aristotéliciens. Au système géocentrique, Copernic substitue le système héliocentrique. Le télescope découvre des astres voyageant librement dans les espaces célestes, et ruine la théorie des cieux solides. Les mouvements elliptiques des planètes montrent combien est vaine la théorie de la perfection du cercle. En 1611, Galilée découvre au télescope les taches du soleil, et conclut de leur déplacement sur le disque solaire à la rotation du soleil lui-même. En 1618, une magnifique comète apparaît ; et on démontre à l'évidence qu'elle est non pas un feu follet atmosphérique, mais un corps céleste, poursuivant son libre cours dans les espaces interplanétaires. Si le soleil a des taches, c'en est fait de l'*immutabilité* des corps célestes et de leur *perfection ;* si des astres apparaissent, puis disparaissent, c'en est fait de leur nature « ingénérable et incorruptible ». C'en est fait enfin de l'influence des astres sur les événements terrestres.

Devant ces faits nouveaux, quelle fut l'attitude des aristotéliciens? Ils eussent dû renoncer à leur *science* surannée et défendre leur *philosophie*. Car la valeur de leur métaphysique et de leur psychologie ne dépend aucunement du postulat de la perfection des cieux et de la théorie de l'immutabilité des astres. Au lieu de cela, ils eurent le tort de rendre leur *philosophie* solidaire de leur *science,* et ils se crurent obligés de défendre l'aristotélisme en bloc et de ne pas briser ce qui n'était qu'une unité factice. Il faut voir comme ils se cramponnent aux parties les plus vermoulues de l'édifice.

Les péripatéticiens, dit Galilée, « plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, nient celles qu'ils

voient dans le ciel de la nature ». Il en est qui se détournent avec effroi du spectacle de tant d'effondrements, et qui, comme Mélanchton et Cremonini, réfusent de regarder le ciel au télescope. A Paris et ailleurs, on fait appel à l'autorité pour essayer d'étouffer les idées nouvelles. En 1624, la Faculté de théologie de Paris s'adresse au Parlement pour faire interdire des thèses scientifico-philosophiques, dans lesquelles on attaquait Aristote. En 1671, le roi lui-même s'en occupe, et on sollicite du Parlement de nouvelles interdictions. Est-il étonnant que ces mesures aient provoqué la satire? Elles inspirent à Boileau la *Requeste en faveur d'Aristote à Nosseigneurs du Mont-Parnasse;* et l'arrêt burlesque, rendu par ces derniers, ordonne « que le dit Aristote sera toujours suivi et enseigné par les dits professeurs de la dite Université, sans que pour ce ils soient obligez de le lire ni sçavoir son sentiment », réintègre « le feu dans la plus haute région de l'air, suivant et conformément aux descentes faites sur les lieux », relègue « les comètes au concave de la lune avec défense d'en jamais sortir pour aller espionner ce qui se fait dans les cieux ».

Devant des fautes si étranges, les hommes de science eurent la raillerie facile. Versant dans une exagération opposée, *ils rendirent la philosophie scolastique responsable des égarements de la science médiévale,* jetèrent le discrédit sur l'une et l'autre, et conclurent à la nécessité de faire table rase du passé.

Le malentendu était inévitable, et il dura. Les hommes de science ont abattu un chêne encore puissant, sous prétexte qu'il portait du bois mort dans sa couronne ; les aristotéliciens ont cru qu'on ne pouvait toucher à l'arbre séculaire, et qu'à le dépouiller d'une branche desséchée on lui ôtait la vie.

Une grande leçon d'histoire se dégage des discussions au milieu desquelles se débat la scolastique décadente. La scolastique du XVIIe siècle s'est perdue par ignorance d'elle-même; *elle est tombée faute d'hommes et non pas faute d'idées.*

Ses *doctrines constitutionnelles* — et j'entends par là sa métaphysique et sa psychologie — n'ont pas pu *subir d'atteinte,* parce qu'elles n'ont pas été mises en question.

MAURICE DE WULF.

REVUE CRITIQUE DE PÉDAGOGIE

La production pédagogique continue à s'étendre, à peu près dans tous les pays. La France elle-même « pédagogise », de l'aveu de M. Compayré. Ce mouvement général semble devoir être attribué à des causes multiples dont voici, sans doute, les principales.

Tout d'abord, les recherches de psychologie infantile et de pédagogie expérimentale, entreprises depuis quelques années, ont attiré l'attention du public sur la vie, à la fois mystérieuse et séduisante, de l'enfant. De plus, la décadence presque universelle des mœurs et l'augmentation incessante de la criminalité juvénile qui en résulte, ont fait constater à tous les bons esprits l'insuffisance de certains systèmes actuels d'éducation. Enfin, la guerre acharnée qui se livre autour de l'école met au premier plan des préoccupations présentes le problème éducatif.

Pourtant, nous n'attacherons pas une importance exagérée à ce succès, en quelque sorte extérieur, de la littérature pédagogique. Nous nous demanderons plutôt ce que vaut cette littérature et si, de son examen, il est possible de conclure que la pédagogie est en progrès.

I. *Les livres.* — L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours, en 1909, le sujet suivant : Les principes philosophiques de la Pédagogie. Quatre des mémoires récompensés ou mentionnés ont aujourd'hui paru. Nous avons dit, dans notre dernière chronique, ce que nous pensions de deux de ces ouvrages qui, excellents par certains côtés, nous paraissent pourtant incomplets. *Le Problème de l'éducation,* de M. Legendre et *Les Postulats de l'éducation,* de MM. Parisot et Martin, qui ont été publiés plus récemment, possèdent les

mêmes lacunes et ne traitent, non plus, qu'imparfaitement le sujet donné.

Les livres de pédagogie ont presque toujours quelque chose de déplaisant. Ils sont trop rigides, trop systématiques et, parfois, trop pédants. Ce sont là des défauts qu'on ne pourra reprocher à l'étude de M. Legendre (1). Cet ouvrage n'a rien d'abstrait. Il est joliment pensé et agréablement écrit, encore qu'on y sente un peu, surtout dans le choix des titres de chapitres, la recherche des formules pittoresques. On y trouve des idées originales et des remarques suggestives. Mais c'est le livre d'un homme qui n'a touché qu'en passant aux choses de l'éducation. Il n'est pas assez solidement construit et l'auteur y procède trop par touches successives, par simples indications. Il s'adresse donc plutôt au grand public qu'aux professionnels de l'enseignement.

Pourtant, c'est une métaphysique de l'éducation et même une métaphysique spiritualiste et chrétienne et dont il faut, par conséquent, féliciter M. Legendre. Seulement, c'est une métaphysique de penseur et d'esthète plus que d'éducateur. Quoi qu'il en soit, et malgré que le contenu du volume ne réponde pas tout à fait au titre, c'est un livre intéressant où l'on rencontre de fines analyses et de judicieuses observations. Je l'ai lu avec beaucoup de plaisir.

Les Postulats de la Pédagogie (2), de MM. Parisot et Martin, posent d'une façon précise les problèmes pédagogiques. Après avoir défini la pédagogie, les auteurs démontrent la possibilité, la légitimité et la nécessité de l'éducation. Entre les sceptiques (Kant, Schopenhauer, etc.), et les dogmatiques (Locke, Helvétius, Sergi, Payot, etc.), qui font ou trop petite ou trop grande la part de l'éducation, ils optent pour la thèse relativiste de Ribot. Ils essaient ensuite de déterminer le but et l'esprit de cette éducation et d'en étudier les agents.

Le programme est à peu près complet. Cependant, il n'est que sommairement réalisé. Les questions ne sont pas assez

(1) Maurice Legendre : *Le Problème de l'Education ;* in-12 de 262 p. ; Paris, Bloud, 1911.

(2) E. Parisot et E. Martin : *Les Postulats de la Pédagogie ;* in-16 de vi-188 p. ; Paris, Alcan, 1911.

creusées et l'influence de Kant reste trop visible. Mais le livre est clair, court et précis et peut, sous certaines réserves, constituer, pour les éducateurs, une bonne introduction philosophique à l'étude de la pédagogie.

Si les candidats au Prix Crouzet, dont nous venons de parler, ne nous ont pas donné, sur les principes de la pédagogie, le livre attendu, l'étude de M. Jules Dubois : *Le problème pédagogique*, essai sur la position du problème et la recherche de ses solutions (1), nous fournit une certaine compensation. C'est, surtout dans ses deux premières parties, un ouvrage sérieux, méthodique et documenté. L'auteur connaît bien la littérature pédagogique et n'ignore pas le mouvement pédologique contemporain. On pourrait lui reprocher d'avoir « schématisé » un peu arbitrairement la pédagogie, toujours un peu complexe, d'une époque ou d'une école en un « type » et d'avoir multiplié ces types : type antique, type scolastique, type humaniste, type réformé, type jésuite, type janséniste, type classique, type naturel, type philanthropique, type révolutionnaire, type herbartien et type scientifique. Mais il faut reconnaître que cette « schématisation » ne se fait pas, au moins en général, au détriment de l'histoire. Et c'est l'essentiel.

Le second chapitre, où M. Dubois étudie la pédagogie contemporaine, est tout à fait à jour et met le lecteur au courant des tendances les plus récentes de ce mouvement.

La dernière partie de l'ouvrage, dans laquelle l'auteur nous expose ses idées personnelles, n'a peut-être pas une originalité assez marquée, mais les conceptions que se fait M. Dubois de la question me paraissent justes et suffisamment adaptées aux possibilités présentes. En somme, ce volume, par sa première et sa seconde partie, est une excellente introduction historique aux études pédagogiques et nous devons en recommander la lecture à tous ceux qui s'intéressent à ces problèmes.

M. P.-R. Germery a publié sur *la Mémoire* (2), un bon travail de vulgarisation. L'auteur, après des considérations générales sur cette fonction, étudie les principaux facteurs de la

(1) Jules Dubois : *Le problème pédagogique :* in-8° de VIII-538 p. ; Paris, Alcan, 1911.

(2) P.-R. Germery : *La Mémoire ;* in-12 de 287 p. ; Avignon, Aubanel, s. d.

mémorisation : l'attention, l'imagination, l'association des idées — pourquoi n'y fait-il pas rentrer son chapitre intitulé : le tableau synoptique? — et la répétition.

Dans une seconde partie, il examine les procédés artificiels employés parfois, pour l'économie ou la simplification d'efforts qu'ils supposent, dans l'étude de certaines sciences : procédés alphabétiques, topologiques ou autres, car la mnémotechnie est un art aux ressources variées et bizarres. Les lecteurs trouveront dans ce livre des renseignements intéressants et amusants, sinon toujours instructifs et qu'il était utile de réunir en ce petit volume, de lecture agréable et facile.

M. Germery est d'ailleurs au courant d'un certain nombre de travaux modernes concernant la psychologie de la mémoire. On pourrait lui reprocher de n'avoir pas su toujours les utiliser et d'avoir trop sacrifié au culte de l'anecdote. Mais ce serait une injustice. Car l'auteur n'a sans doute pas voulu nous faire la psychologie de la mémoire. Son travail constitue une excellente critique de la mnémotechnie. La bibliographie, assez détaillée, est loin d'être complète. Ainsi, l'on cite *la Mémoire* de Van Biervliet, sans parler de l'*Esquisse d'une éducation de la mémoire,* du même auteur. Et l'on ne mentionne seulement pas le beau livre d'Offner : *das Gedœchtniss.*

M. Camille Jacquart (1) est un partisan convaincu de la « modernisation » des humanités. Il pense que les jeunes générations ont produit, soit en littérature, soit en sciences, assez de chefs-d'œuvre pour qu'on y puisse trouver, sans recourir au grec et au latin, les éléments d'une forte culture générale.

L'auteur, qui est belge, trouve que l'enseignement moderne de son pays n'est, en réalité, qu'un enseignement professionnel. Il propose donc qu'entre les « humanités anciennes » et cet enseignement professionnel, on institue des « humanités modernes ».

Il me semble que le problème, ainsi présenté, est mal posé. Ce que M. Jacquart appelle les « humanités anciennes » com-

(1) Camille Jacquart : *Humanités supérieures sans latin;* une brochure de 70 pages ; Paris, Rivière, 1911 ; prix : 1 franc.

prend en réalité l'étude des œuvres modernes à côté de celles de l'antiquité. Sans doute, la part faite aux écrivains scientifiques y est modeste. Mais il ne faut pas oublier que ce contact avec la science n'est guère possible à des enfants de 13 ou 14 ans qui n'en font presque pas, et que les programmes actuels reportent sagement ce contact à la seizième année, dans la classe de philosophie.

Ce point établi, il apparaît que ces humanités « anciennes » et qu'il vaudrait mieux appeler « universelles » constituent une étude complète des chefs-d'œuvre de l'humanité et qu'on veut remplacer cette culture vraiment générale par une culture basée seulement sur l'étude des œuvres modernes. Il est donc évident que ces humanités nouvelles donneront une culture inférieure à celles que donnaient les anciennes.

Enfin, si la nouvelle formation « humanitaire » dont on nous parle, essaie de compenser, du côté des sciences ou des langues étrangères, cette infériorité, elle perdra nécessairement, car le nombre des heures de classe est limité, le caractère qu'on voudrait lui donner. En France, l'expérience est faite et nous savons exactement ce que valent, au point de vue de la culture générale, les élèves de la section D.

Je crois que le vrai problème n'est pas là. Il consisterait plutôt à élargir la place laissée à la littérature dans l'enseignement moderne et à en faire des *humanités anciennes et modernes à la fois*, sans grec et sans latin. Car on peut penser que le contact avec les chefs-d'œuvre de l'antiquité ne tire pas toute sa vertu du simple travail de traduction qu'il exige. Il doit avoir sa valeur propre pour la formation de l'esprit, encore que la connaissance des langues mères de la nôtre confère, à ceux qui la possèdent, une certaine supériorité.

Ce contact avec les Anciens, par l'histoire, par l'art, par la lecture des traductions de leurs chefs-d'œuvre, ne peut-il point permettre une formation relativement élevée de l'esprit et, peut-être, une formation tout de même classique ? Il m'a paru intéressant d'en essayer l'expérience. Et je viens de la commencer avec des élèves de seconde D. Il faut, avant de se prononcer, attendre les résultats d'un certain nombre de tentatives semblables.

Sous la signature E. Vesco de Kéréven, a paru un petit livre intitulé : *Nos Filles* (1). L'auteur y examine, avec un jugement très sûr, un certain nombre de questions relatives au problème, si actuel, de l'éducation féminine. L'ouvrage n'a rien de systématique, étant écrit sous forme de dialogues, ce qui en rend l'analyse impossible. Mais c'est un bon petit livre, de lecture facile, auquel je souhaite beaucoup de lectrices.

M. Jules Delvaille (2) a consacré tout un volume à *La Chalotais éducateur*. On peut trouver que c'est beaucoup trop. Et il semble bien que les pages que lui a données M. Compayré dans son *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle*, soient mieux proportionnées à l'importance réelle de cet éducateur d'occasion. J'avoue que, jusqu'ici, je l'avais peu fréquenté. L'étude du livre de M. Delvaille, très consciencieux et très documenté, encore qu'assez tendancieux, ne m'a pas fait souffrir de mon ignorance ancienne sur ce sujet.

La Chalotais est un pédagogue sans originalité et son biographe est obligé d'en convenir. *L'Essai d'éducation nationale* est l'ouvrage d'un magistrat politicien qui a connu Helvétius, méconnu les Jésuites, étudié à peu près la littérature pédagogique de son époque et préparé, au coin du feu, son programme de réformes scolaires. Son livre, qui reflète l'état d'esprit d'un certain nombre de Français sur les choses d'enseignement et d'éducation vers 1760, me paraît devoir intéresser les historiens plus que les éducateurs ; il marque simplement l'origine de la pédagogie révolutionnaire.

M. Delvaille loue La Chalotais d'avoir fait passer les préoccupations pédagogiques dans le monde politique et parlementaire et d'avoir amené les Parlements à devenir de « véritables bureaux d'instruction publique », « les organes légitimes de l'action laïque et nationale ». On ne peut l'en féliciter. Car c'est là précisément la grande erreur de la pédagogie depuis la Révolution. Les politiciens n'ont rien à voir en des questions qu'ils

(1) E. Vesco de Kéréven : *Nos Filles : Dialogues sur l'éducation*, in-12 de 282 pages ; Paris et Lyon, Emmanuel Vitte, 1911.

(2) Jules Delvaille : *La Chalotais éducateur*, in-8° de xi-225 pages ; Paris, Alcan, 1911.

ignorent. Et La Chalotais est le premier des touche-à-tout qui, sans compétence, ont réglementé l'éducation nationale aux lieu et place des professionnels dont ce devait être la tâche.

On s'en rendra mieux compte encore en lisant la vaillante petite brochure où M. Abel Faure (1) combat quelques-unes de nos erreurs pédagogiques. Il faut signaler particulièrement ce que dit l'auteur sur le relativisme nécessaire des méthodes et des programmes et sur la perpétuelle confusion entre le savoir et le savoir-enseigner quand il s'agit du recrutement des professeurs, entre le « gavage » de la mémoire et la formation de l'intelligence, quand on s'occupe de décerner des diplômes aux élèves. Le remède proposé par M. Faure paraît excellent et on l'a indiqué ici déjà. C'est d'enlever l'organisation de l'enseignement aux politiciens, aux sociologues, aux théoriciens de tout genre, pour le remettre tout simplement aux praticiens de l'enseignement, ce qui est, après tout, assez naturel.

Le livre de M. Georges Maze-Sencier : *L'erreur primaire* (2) nous montre d'ailleurs les piteux résultats de l'invasion de la politique en pédagogie. Nous y voyons le mysticisme révolutionnaire et le mysticisme positiviste dissoudre successivement dans les revues pédagogiques et scolaires et, par elles, dans l'âme des maîtres, puis dans celle des enfants, les notions de Dieu, de patrie et de morale. On y verra quelles déformations peut faire subir à l'histoire, même dans une époque éprise de science, l'esprit de parti. « Cent raisons ne valent pas un fait », disent volontiers les scientistes. On ne voit pas quelles raisons pourraient arriver à justifier les innombrables faits recueillis dans ce petit volume.

M. Giovanni Calo (3), de l'Institut d'études supérieures de Florence, a publié, dans la *Biblioteca di Filosofia e Pedagogia* de Pavie, un livre sur les *Fatti e problemi del mondo educativo*. Ce volume est rédigé dans un esprit auquel nous ne sommes pas habitués en France. On ne peut pas partager toutes les

(1) Abel Faure : *L'individualisation et la réforme de l'enseignement*, une brochure de 70 pages ; Paris, Stock, 1911.

(2) Georges Maze-Sencier : *L'erreur primaire*, in-12 de vi-234 pages ; Paris, Marcel Rivière, 1911.

(3) Giovanni Calo : *Fatti e problemi del mondo educativo*, in-8° de 269 pages ; Pavie, Mattei Speroni, 1911.

idées de l'auteur sur la pédagogie sociale, ni sur l'éducation religieuse, mais on doit le louer de réclamer pour la religion le droit de libérer et d'élever les âmes. L'auteur a d'excellents chapitres sur la science de l'éducation et sur les réformes théoriques et pratiques en pédagogie. Il consacre la meilleure partie de son livre à la réforme de l'école moyenne (enseignement secondaire) qu'il veut tenir en liaison avec l'école primaire et dont il voudrait remplacer l'éducation toute formelle par une véritable culture. On voit, en lisant cet ouvrage, que le problème des humanités se pose à peu près de la même façon, chez nos voisins latins, que chez nous.

Le R. P. Gillet (1) a publié, dans la *Bibliothèque théologique* qui paraît chez l'éditeur Gabalda, un volume sur *La valeur éducative de la morale catholique*. Le titre ne correspond pas tout à fait au contenu de l'ouvrage, où il ne s'agit d'éducation que d'une façon très théorique, même dans la seconde partie intitulée pourtant : la pratique. Mais il ne faut pas s'arrêter à cette critique de détail. Nous avons là un bon livre, très rempli, un peu trop rempli même, car la discussion de certaines idées, celles de M. Belot, par exemple, ou de M. Le Roy, de M. Durkheim, de W. James, s'y trouve un peu à l'étroit et demanderait d'être poussée plus à fond.

Le livre est construit suivant un plan intérieur assez rigoureux qui ne correspond pas tout à fait à la division en livres et en chapitres. L'auteur examine d'abord à quelles conditions doit répondre une doctrine morale pour être efficace et pose en principe qu'il faut qu'elle satisfasse à la fois aux exigences intellectuelles, volontaires et sensibles de l'organisme moral. Il recherche ensuite si la morale catholique est en accord avec ces postulats, considérés successivement au point de vue objectif et au point de vue subjectif. Ces deux points de vue ne sont peut être pas assez différenciés. Il y a trop de subjectif dans ce que l'auteur appelle les données objectives, et il reste trop d'objectif, c'est-à-dire trop d'éléments représentatifs, dans les chapitres consacrés aux conditions subjectives d'efficacité.

La seconde partie du volume est occupée surtout par l'exposé

(1) R. P. Gillet : *La valeur éducative de la morale catholique*, in-12 de XII-379 pages ; Paris, Gabalda, 1911.

d'une « méthode intégrale d'instruction religieuse », opposée aux fausses méthodes : rationalisme, volontarisme, sensisme. Elle m'a paru constituer une sorte de hors d'œuvre. Enfin, le R. P. Gillet oppose la morale catholique aux morales laïques et, spécialement, à la morale sociologique.

Tel est, sommairement esquissé, le contenu de cet ouvrage excellent, riche d'aperçus intéressants et de réflexions fécondes, qui sera lu avec profit par les éducateurs aussi bien que par les moralistes.

M. Claparède (1) vient de publier la quatrième édition, revue et augmentée, de sa *Psychologie de l'enfant*. Cette édition diffère surtout des précédentes par son aperçu historique, qui a été complètement remanié. J'ai moi-même, dans la *Revue de Philosophie*, esquissé récemment une étude du mouvement pédologique contemporain, en souhaitant qu'on nous en donne bientôt une histoire méthodique. En attendant que paraisse cette histoire, le nouvel exposé de M. Claparède pourra suffire. Les chapitres consacrés aux problèmes, aux méthodes et à la fatigue intellectuelle ont également été mis à jour. Ce dernier chapitre constitue d'ailleurs à lui seul une bonne partie du volume.

L'exposé des problèmes, si ordonné qu'il paraisse, — et l'on sait que l'auteur a le goût des classifications, — ne paraît pas satisfaisant. Il y a là trop de subdivisions, trop de terminologie nouvelle, trop de théorie aussi et pas assez de sens pratique. C'est, du reste, le reproche général qu'il convient d'adresser à tous les « pédologues » de la jeune école. Ils sont uniquement préoccupés de psycho-physique, de psycho-physiologie, de psychologie expérimentale et en arrivent presque à oublier qu'ils veulent établir une pédagogie. Ils construisent donc trop dans le vide. La plupart du temps, les applications pédagogiques qu'ils proposent sont simplement déduites, arbitrairement sans doute, des quelques lois à peu près connues de la psychologie générale. Certains vont même jusqu'à faire de la psychologie infantile... sans enfants. Nous n'adresserons pas

(1) Dr Ed. Claparède : *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, quatrième édition, revue et augmentée ; in-12 de VIII-471 pages ; Genève, Kündig, 1911.

ce reproche à M. Claparède, mais nous lui proposons de quitter de temps en temps son laboratoire et ses livres et d'aller dans une école, d'y prendre un petit paresseux, un petit instable ou un petit menteur, et d'essayer d'adapter à la correction de leurs défauts les méthodes qu'il préconise.

En effet, le contact avec la réalité vivante, nuancée et changeante, orientera les chercheurs vers les problèmes réels de la pédagogie et les préservera de toute utopie.

C'est ce qu'avait admirablement compris Binet. Et il est regrettable qu'on ne l'ait pas suivi davantage dans les écoles où il fut un des premiers à pénétrer.

Certaines des affirmations de M. Claparède nous laissent deviner qu'il n'a pas beaucoup fréquenté les enfants, et les solutions qu'il propose aux différents problèmes pédagogiques ne sont pas toujours réalisables, sans doute pour la même raison.

Quoi qu'il en soit de ces réserves, le livre de M. Claparède nous fournit quelques excellents chapitres, plus psychologiques peut-être que pédagogiques, du Manuel de psychologie infantile que nous annonçait la préface de la première édition. Et nous devons souhaiter que l'auteur y ajoute prochainement la suite qu'attendent ses élèves et ses lecteurs.

Des indications bibliographiques très soignées terminent chacune des parties de cet ouvrage et achèvent de lui donner une belle tenue scientifique.

Quelques lignes fâcheuses, qui n'ajoutent rien à sa valeur, donnent parfois à ce livre une allure sectaire. On ne voit vraiment pas le pourquoi de la véhémente apostrophe qu'adresse l'auteur à l'Église catholique à propos de la fatigue intellectuelle et du repos. M. Claparède n'y paraît pas soupçonner que Fénelon fut un des premiers partisans de l'éducation attrayante. Au reste, ces sortes d'imputations, en honneur chez les positivistes ou les huguenots d'il y a vingt ans, ne sont plus de mode aujourd'hui, même à Genève. Elles ne paraissent plus compatibles avec l'impartialité nécessaire au savant.

La Belgique est peut-être, en ce moment, le pays d'Europe où l'on s'occupe le plus de pédagogie expérimentale. On s'y était attaché d'abord à l'étude des anormaux. Et les noms de Demoor, Decroly, Rouma, Daniel, Jonckheere, Mme de Rudder

méritent, à ce sujet, d'être connus. Mais, très tôt, on vint à la pédagogie expérimentale, laquelle est, à l'heure actuelle, représentée par deux écoles : celle de Schuyten, qui a organisé le Congrès international de Pédologie de Bruxelles en 1911 et celle de Van Biervliet, directeur de l'Institut national belge de Pédologie.

M. Schuyten, qui a créé, à Anvers, un des premiers laboratoires de pédologie et qui dirige un périodique flamand où il expose le résultat de ses recherches, est un robuste travailleur. Il ne lui manque qu'un peu de philosophie, de sens critique et d'histoire. Ancien instituteur, il est encore scientiste, matérialiste et anticlérical à la façon d'Hæckel et, comme tel, nous fait, en ce moment, figure d'ancêtre. Seulement, son utilitarisme de Belge le sauve d'un certain nombre d'illusions. Ainsi, son *Éducation de la femme*, qui paraît si révolutionnaire, aboutit à des conclusions presque bourgeoises. On n'en pourrait pas dire autant de tous ses disciples et, spécialement, de Mlle Joteyko, que son idéalisme slave semble avoir préparée à l'utopie et qui, atteinte d'un « mathématisme » aigu, rêve de trouver les équations pédagogiques définitives.

M. J. Van Biervliet, professeur de psychologie expérimentale à l'Université de Gand, est un psychologue de carrière. Il a beaucoup travaillé et beaucoup écrit. Tous les spécialistes connaissent et apprécient les volumes qu'il a consacrés à la *Mémoire* (Paris, Doin, 1902), et à la *Psychologie quantitative* (Paris, Alcan, 1907). D'autre part, en publiant son *Esquisse d'une Éducation de la Mémoire* (Paris, Alcan, 1903), M. Van Biervliet avait, comme fit chez nous Binet, manifesté son intention d'appliquer à la pédagogie les résultats acquis de la psychologie. Aussi, quand le gouvernement belge organisa, dans ses Écoles normales, l'enseignement de la pédagogie expérimentale, songea-t-il à lui confier cet enseignement.

On ne peut que l'en féliciter, puisque cette nomination nous vaut ces *Premiers éléments de pédagogie expérimentale* (1), qui viennent enfin combler une grosse lacune de la littérature pédagogique.

(1) J. Van Biervliet : *Premiers éléments de pédagogie expérimentale : Les Bases ;* in-8° de 335 p. ; Paris, Alcan, 1911.

Le premier volume, qui vient de paraître, pose les bases expérimentales de la pédagogie nouvelle. Après une bonne introduction, où il montre excellemment ce que cette pédagogie peut et doit ajouter à l'ancienne, qu'elle prétend seulement compléter et non remplacer, M. Van Biervliet expose successivement les principales données de la psycho-physique, de la psycho-physiologie et de la psychologie expérimentale. Puis il aborde l'examen du système nerveux et celui de la sensibilité. Quatre leçons sont consacrées à l'étude de la vision, de l'audition, des sens de la peau, du sens olfactif, du sens gustatif, des sens stéréognostiques (sens de la forme et de la position des objets) et du sens musculaire. Il passe ensuite aux fonctions mentales proprement dites : l'imagination, l'attention (une bonne leçon sur la fatigue intellectuelle et le surmenage y est annexée), la mémoire et l'intelligence.

L'auteur, qui est spiritualiste, expose une doctrine claire, précise, dégagée de toutes les théories aventureuses qui encombrent généralement les ouvrages de pédologie. On pourrait y critiquer pourtant un certain nombre d'idées et, spécialement, la conception qu'il se fait des rapports existants entre la pensée et l'innervation cérébrale. Mais ceci n'enlève rien à la valeur d'ensemble de l'ouvrage.

Reprochons seulement à M. Van Biervliet de n'avoir pas annexé à chacune de ses leçons un état bibliographique de la question et, aussi, de n'avoir pas objectivé, par un choix judicieux de gravures, son étude de la sensibilité. Cela eût donné plus de prix encore à son ouvrage, puisque cela en eût augmenté, en même temps que l'intérêt, l'utilité scientifique.

L'Esquisse d'une éducation de l'attention (1), du même auteur, vient compléter heureusement son *Esquisse d'une éducation de la mémoire*. On y retrouve les mêmes qualités de simplicité, de précision et de clarté. M. Van Biervliet étudie d'abord le fonctionnement général de l'esprit dans l'attention active et dans l'attention passive, puis les phénomènes physiques et physiologiques qui l'accompagnent : contraction et inhibition des muscles, modifications circulatoires et respira-

(1) J. Van Biervliet : *Esquisse d'une éducation de l'attention* ; in-12 de 139 p. ; Paris, Alcan, s. d.

toires. Il fait ensuite une revue rapide des expériences faites sur ce sujet, expose les procédés de mesure de l'attention et indique les moyens que nous avons de la cultiver.

Le dernier chapitre seul correspond au titre de l'ouvrage, lequel est surtout une monographie psychologique de l'attention, moins touffue, mais aussi moins complète que celle de Pilsbury. On remarquera que ce dernier chapitre est plus théorique qu'expérimental. La pédagogie de l'attention y est simplement déduite de la psychologie elle-même. Ces déductions peuvent être exactes. Mais elles auraient besoin d'être soumises d'abord, d'une façon systématique, au contrôle de l'expérience. En passant, félicitons l'auteur d'avoir rejeté la classification de Ribot et d'avoir remplacé les termes d'attention spontanée et d'attention réfléchie ou volontaire par ceux d'attention passive et d'attention active qui sont beaucoup plus exacts.

M. F.-W. Fœrster, dont on nous avait traduit déjà un beau livre sur l'*École et le caractère*, nous donne, grâce à la sobre et élégante traduction de M. Thirion et de Mme Paris, une série de leçons morales à l'usage des enfants. Le titre en est heureusement choisi. On sent bien, en effet, que c'est *pour former le caractère* (1) de ces petits qu'elles ont été écrites. Une âme très haute s'y révèle et, aussi, un admirable tempérament d'éducateur. On y part toujours d'un fait concret, c'est-à-dire, d'une histoire claire, vivante, suggestive qui saisit l'attention de l'enfant et l'amène, sans distraction possible, jusqu'au but cherché : l'assentiment de son esprit et de son cœur à une vérité morale.

M. Fœrster est protestant, mais il n'est jamais huguenot. Son ouvrage sera consulté utilement par les éducateurs qui cherchent une méthode pour l'enseignement de la morale.

M. Marceron, qui est professeur de philosophie et que préoccupe la crise de l'éducation morale dans l'Université, vient de publier un livre sur *la morale par l'État* (2). Il aurait pu compléter ce titre et nous donner : *la Morale de l'État par l'État*. Car

(1). F-W. Fœrster : *Pour former le caractère*. Traduit par C. Thirion et M. Paris, deuxième édition, in-12 de x-483 pages ; Paris, Fischbacher, 1912.

(2) André Marceron : *La Morale par l'État*, in-8° de vi-304 pages ; Paris, Alcan, 1912.

c'est une morale d'État qu'en fin de compte il préconise, après avoir critiqué successivement la morale religieuse, la morale philosophique et la morale scientifique et avoir laissé dans l'ombre qu'elle mérite la morale sociologique.

L'auteur, qui ne juge pas suffisantes les garanties d'efficacité de ces différentes morales, nous propose, ce qui n'est pas neuf, une morale de la légalité. Cette morale sera rationaliste et relative, c'est-à-dire conditionnée à la fois : dans le temps, par les idées régnantes et dans l'espace, par la nation. On l'enseignera « selon les procédés généraux de l'éducation de l'action » lesquels, paraît-il, « ne peuvent être employés tous et dans leur intégralité ».

Nous n'irons point jusqu'à la discussion de cette méthode d'éducation dont le moindre défaut est d'être bien vague. Et nous nous arrêterons au point de départ, auquel nous refuserons notre adhésion, parce qu'il ne s'impose ni comme un axiome, ni même comme un postulat.

Sans doute, ce simple mot : la Loi, avec le cortège de sanctions qu'il éveille dans l'esprit, peut bien impressionner certaines âmes faibles. Mais nous savons, nous, ce qu'il représente exactement. Nous voyons comment une loi se fait et comment elle se défait. Et ce n'est pas parce qu'elle sera faite que nous lui adresserons nécessairement l'acte de notre foi. D'ailleurs, la seule observation de la légalité ne suffit point à donner à une vie de la valeur morale. Ce serait pharisaïsme pur. On peut bien, contrairement à l'opinion vulgaire, n'avoir jamais tué, ni volé, ni transgressé même un article du Code, sans être pour cela un honnête homme.

Il ne nous semble donc pas que la morale de la légalité soit préférable aux morales philosophique, scientifique et sociologique, ni que ses conditions d'efficacité paraissent supérieures.

J'ai retrouvé, dans les Annexes de l'ouvrage, un bon article de l'auteur, paru en 1910, dans l'*Éducateur moderne* sur l'*Éducation des éducateurs*. On pourra le lire avec profit.

M. Dugas nous donne, dans l'*Éducation du caractère,* une suite au *Problème de l'éducation,* qu'il a précédemment publié. L'auteur, qui professe un cours de pédagogie à l'Université de

Rennes, est bien au courant des questions qui concernent l'éducation. Ce livre est très clair, très précis, très complet. J'en ai goûté surtout la partie critique et, spécialement, la discussion des hypothèses de l'immutabilité ou de la modificabilité du caractère. M. Dugas définit le caractère, « la volonté se voulant elle-même, se prenant pour fin, arrivant à se constituer, à se créer ». Je ne crois pas que cette définition soit non seulement exacte, mais même possible. Car elle ne me paraît pas correspondre à la réalité psychologique. Je ne pense pas que la volonté se puisse vouloir elle-même. Quand je veux, je ne veux jamais simplement pour vouloir, je veux toujours quelque chose. Sans doute, depuis le livre fameux de M. Payot, nous avons d'innombrables professeurs de volonté qui nous imposent de vouloir tout simplement. Mais de leurs éloquentes affirmations à la psychologie, il y a loin. Et M. Dugas partage aussi cet avis, puisqu'il préconise, pour l'éducation du caractère, non la volonté à vide, si je puis ainsi dire, mais la volonté de quelque chose.

On ne peut considérer la volonté que par rapport aux actes de volonté. Avant ces actes, elle est la faculté de vouloir, après ces actes, elle en est l'habitude. Quand on nous parle de volonté, il s'agit évidemment de l'habitude de vouloir, laquelle, comme toutes les habitudes, se doit sans doute développer par l'exercice. Mais, même à ce point d'aboutissement, je ne conçois pas qu'on veuille pour vouloir ; on veut plus aisément ou plus fortement quelque chose. Et c'est tout.

Je ne crois donc pas qu'on puisse définir le caractère : « la volonté se voulant elle-même et se prenant pour fin ». Car la volonté, ainsi agissante, ne m'apparaît que comme une entité métaphysique, réalisée par auto-suggestion.

Cette réserve faite, — et je la soumets respectueusement à M. Dugas, — il faut dire que ce livre est probablement la meilleure critique qui ait été faite du caractère et de la volonté. Et l'on en doit recommander l'étude aux innombrables prédicateurs de volonté qui se sont érigés au milieu de nous en docteurs des temps nouveaux.

M. Dugas ne croit pas à l'éducation du caractère par les éduteurs. Il n'accepte que l'auto-éducation. Il observe très finement

à ce sujet que « la volonté est, au même titre que l'intelligence, un don naturel. Or, puisqu'on ne s'emporte pas contre un enfant dénué d'intelligence, a-t-on le droit d'agir autrement contre un enfant dépourvu de volonté ?

Cette remarque mériterait d'être approfondie. Est-il vrai qu'il n'y ait pas d'éducation de la volonté elle-même ? Sans doute, on ne peut, par l'instruction, rendre intelligent un enfant qui ne l'était pas. Et l'on se contente, avec l'aide de la mémoire et de l'habitude, de remplacer la pensée personnelle absente par de la pensée impersonnelle qui peut en donner l'illusion. Mais, au point de vue de la volonté, en est-il de même ? La question n'a pas été suffisamment étudiée pour qu'on y puisse répondre. Sans doute, la répétition d'un acte volontaire crée peu à peu une facilité de production de cet acte. Cela s'explique par le simple mécanisme de l'habitude, sans qu'une formation de la volonté elle-même y soit nécessaire. Le vrai problème n'est pas là. Il consisterait à établir que la répétition d'un acte volontaire crée une aptitude à vouloir plus facilement et plus fortement non seulement cet acte, mais tout autre acte que ce soit. On ne l'a pas encore démontré jusqu'ici.

La Société française de philosophie (1) a consacré une de ses séances à l'examen d'un rapport du Dr Doléris sur l'Éducation sexuelle des adolescents. On y demande que cette éducation soit confiée non aux parents qui n'ont généralement ni la culture, ni l'intelligence, ni l'habileté nécessaires pour cela, mais à la science. Le Dr Doléris pense que la morale est sous la dépendance de l'hygiène et qu'on peut et doit lutter contre les tentations de la chair, comme on lutte contre la faim et la soif. Pour lui, la pudeur n'est qu'une survivance et l'acte charnel reste l'acte biologique fondamental, autour duquel tourne forcément toute vie humaine.

C'est méconnaître le fond moral de la question même. Dire que la pudeur n'est qu'une survivance, n'explique ni pourquoi cette pudeur s'est introduite dans les rapports sociaux, ni comment elle y a duré jusqu'aujourd'hui. D'autre part, la question

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1911 ; Paris, Armand Colin.

essentielle est de « faire comprendre au jeune homme que l'état de mariage se justifie en fait et que, hors le mariage, le commerce sexuel est criminel ». En d'autres termes, il s'agit d'établir les raisons de la continence imposée. M. Parodi croit que ces raisons sont surtout sociales : injustice de la prostitution et de l'adultère, fausses promesses des unions libres, perte du sentiment de la dignité personnelle, etc... M. Durkheim pense au contraire que l'immoralité de l'acte sexuel est directement sentie, qu'il y a comme un sacrilège et une profanation à sortir de la réserve et du respect de soi-même, à se livrer à autrui.

M. P. Bureau estime que, seule, une morale à base religieuse peut donner à l'adolescent la force de rester chaste. Nous l'estimons comme lui, mais nous ne nous contenterions point de l'affirmer simplement comme il l'a fait. Au bref, il ne semble pas que les discussions de la Société française de philosophie aient apporté quelque lumière nouvelle dans le débat. Et nous continuons à penser qu'il n'y a pas de solution générale du problème et que l'éducation sexuelle doit être donnée à chaque individu en particulier, dès que cela paraît nécessaire, soit par les parents, quand ils en sont capables, soit, à leur défaut, par le Maître ou le Confesseur, lorsqu'ils le jugeront à propos.

II. Les Revues. — La troisième année de l'Éducation (1), la revue si documentée de M. Bertier, nous fournit un certain nombre d'articles tout à fait utiles. Je signalerai spécialement les études de M. P. Chauvet, sur l'*Enseignement concret et éducatif des sciences naturelles*, de M. Ed. Cuny, sur *Tolstoï et l'Ecole d'Yasnaïa-Poliana*, de M.A. Maluski, sur l'*Enseignement de la Géométrie*, du Dr. A. Mathieu, sur le *Dossier sanitaire individuel des écoliers*, de M. L. Havet, sur la *prononciation du latin*, de M. P. Vuibert, sur les « *Boy Scouts* » et du Dr. Sabouraud, sur l'*Hygiène du cuir chevelu dans l'enfance et dans l'adolescence*.

Les recensions y sont toujours abondantes et consciencieuses, peut-être même trop abondantes et trop consciencieuses. Elles

(1) *L'Education*, revue trimestrielle. Directeur : Georges Bertier. 3e année, 1911 Paris, Vuibert. Prix : 6 francs.

prennent, dans la Revue, un peu trop de place, parfois sans grand profit pour le lecteur. Car il y a des volumes dont il faut savoir faire la critique en quatre lignes.

Je me permets de signaler à M. Bertier l'utilité qu'il y aurait à nous donner de bonnes chroniques du mouvement pédagogique étranger, chroniques qui seraient écrites par des spécialistes de chaque pays et traduites ensuite pour notre usage. Nous avons bien, de temps en temps, quelque lettre d'Espagne ou d'Amérique. Mais elles sont relatives à des faits particuliers et ne nous renseignent point sur le mouvement général de l'éducation en ces contrées.

Les nouvelles pédagogiques restent intéressantes et variées. Elles nous fournissent quantité de précieux renseignements qu'il est impossible de trouver ailleurs.

Il faut souhaiter un rapide essor à cette Revue. Et je désire vivement qu'elle pénètre non seulement dans les familles mais surtout dans le monde des professeurs, où il y a tant de suffisance, tant de médiocrité et tant de routine. Elle y bouleverserait bien des égoïsmes, y secouerait bien des torpeurs, y briserait, peut-être, bien des pharisaïsmes, tout cela au grand bénéfice des petits enfants de nos écoles ou de nos collèges.

Le Journal de psychologie pédagogique et de pédagogie expérimentale (1), si activement dirigé par E. Meumann et O. Scheibner prend, dans la production pédagogique de l'Allemagne, une place de tout premier ordre. La douzième année, qui vient de paraître, me paraît rédigée plus sérieusement encore que les précédentes. Les articles y sont signés des principaux noms de la psychologie et de la pédagogie allemandes. MM. A. Fischer et E. Meumann nous renseignent sur l'état actuel de la pédagogie dans le monde. M. E. Naumann a étudié les relations du travail et du jeu et M. Karl Groos complète ses beaux ouvrages sur la question du jeu par un curieux article sur le rôle cathartique (purgatif) de ce jeu. Il rapproche très justement cette théorie de celle de Stanley Hall. Ce dernier con-

(1) *Zeistschrift für Pædagogische Psychologie und experimentelle Pædagogik :* 12e année, mensuel, Leipzig, Quelle et Meyer. Prix : 10 marks.

sidérait le jeu comme une dépense du superflu de notre activité D'autres auteurs, comme Carr et Claparède, pensent que nos mauvais instincts s'exercent et s'usent dans le jeu, comme si d'y avoir tué un voleur nous préservait à jamais du crime d'homicide. Que faut faut-il penser de cette explication? Elle est ingénieuse assurément, mais ne me paraît guère s'accorder avec ce que nous savons, en psychologie, de la suggestion et de l'habitude.

A signaler encore les excellentes études de Ziehen sur les méthodes pour la mesure des sensations kinesthésiques (musculaires), de Meumann sur la combinaison des types de représentation, de W. Jerusalem sur l'autorité du maître, de Claparède sur les relations entre la psychologie animale et la pédagogie, de Fischer sur les méthodes pour la recherche expérimentale des processus élémentaires de l'imagination, de Kunz sur le sens du « fin » considéré comme sens tactile spécial. J'en passe, car il faudrait presque tout citer. Ce que j'en ai dit suffira, je pense, à démontrer l'activité scientifique de cette revue.

La *Zeitschrift für Kinderforschung* (1), de Anton, Martinak, Ufer et Trüper, est d'allure plus modeste et ne donne point d'articles psychologiques aussi fouillés. Elle vise moins à la science et plus à la pratique. Aussi s'adresse-t-elle plutôt aux professionnels de l'enseignement qu'à ceux de la psychologie. Les articles y sont courts, clairs et précis, comme il convient. Mais nous avons peu à y glaner, au moins dans les études théoriques, qui sont surtout de vulgarisation.

La valeur de cette revue se trouve dans ses informations, aussi sûres qu'étendues. Elles restent malheureusement beaucoup trop allemandes et ne nous intéressent pas toujours suffisamment.

En terminant, dans l'*Avant-Propos* de la dernière *Année psychologique*, la revue générale du mouvement psychologique et pédagogique, Binet consacrait à la mémoire de W. James ces lignes émues : « L'année 1910 se ferme tristement sur la mort cruelle de William James, atteint dans le plein épanouisse-

(1) *Zeitschrift für Kinderforschung*, 6e année, mensuel, Langensalza, Beyer et fils.

ment de sa personnalité scientifique. C'est vraiment un maître qui disparaît, un maître qui n'inspirait pas seulement le respect et l'admiration, mais un sentiment sincère d'affection. »

Ces lignes, j'ai le douloureux devoir de les reproduire ici, en changeant simplement le nom et la date, pour les lui appliquer.

Le départ prématuré d'Alfred Binet porte un grand coup à l'école psychologique française dont il était incontestablement le chef. Directeur du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne et de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant, fondateur du laboratoire pédagogique de la rue Grange-aux-Belles, Binet était certainement un des plus robustes travailleurs de ce temps. Depuis plus de trente ans, il s'était donné à la psychologie expérimentale. Et son savoir y était prodigieux. Il avait tout lu, tout contrôlé, tout critiqué, tout tenté aussi.

Sa production scientifique est considérable. Je rappellerai seulement la *Psychologie des grands calculateurs,* la *Fatigue intellectuelle,* qu'il publia en collaboration avec M. Victor Henri, les *Enfants anormaux,* rédigé avec le concours de son élève et ami, le docteur Th. Simon, *les Idées modernes sur les Enfants,* et cette admirable collection de l'*Année psychologique,* dont il écrivit une bonne part. Il y a là, certes, matière à une vingtaine de gros volumes. Et pourtant, ces travaux considérables ne représentent qu'une faible partie de son labeur.

Car Binet fut, avant tout, un chercheur et un expérimentateur. Guidé par une curiosité toujours en éveil, servi par une inlassable activité, il a parcouru le très long chemin qui mène de la psycho-physique à la pédagogie de laboratoire, en passant par la psycho-physiologie et la psychologie expérimentale.

Dans cette direction, il fut presque toujours un initiateur. Il a fermé beaucoup de voies, reconnues inutiles, et il en a ouvert d'autres. C'est lui qui a porté les coups les plus rudes à la psycho-physique et à la psycho-physiologie, qu'un positivisme étroit s'obstinait à présenter comme la seule psychologie. Il les

a remplacées par une psychologie expérimentale très large, s'appuyant sans doute sur les recherches physiques et physiologiques, mais basée avant tout sur l'expérience interne, c'est-à-dire sur l'*introspection*, si malmenée alors et qu'il a remise en honneur en la perfectionnant. Les méthodes de *questionnement* qui, sous le nom de méthode de Würtzbourg, constituent l'application de cette direction nouvelle et sont aujourd'hui pratiquées partout, il les a inaugurées en 1903. Il souffrait seulement de leur voir une étiquette allemande et proposait modestement qu'on les appelât méthode de Paris. C'est encore lui qui, dès 1900, a commencé l'étude du *témoignage*, si importante pour les magistrats et les historiens, et qui fut exploitée, toujours de l'autre côté du Rhin, par Stern.

Enfin, tout récemment, il ouvrait à l'investigation scientifique un champ nouveau en introduisant, dans l'*étude des démences*, des méthodes proprement psychologiques. Il faut aussi nous attendre, sans doute, à voir aller à l'étranger cette intéressante découverte.

Entre temps, Binet était venu aux choses d'enseignement et d'éducation, lesquelles sont, pour une part, de la psychologie appliquée. Ce domaine était alors aux mains de quelques scientistes sans valeur qui, après la faillite de leur psychologie, étaient passés à la pédagogie, où ils essayaient d'introduire, sous le nom barbare de pédologie, leur matérialisme grossier. Ici encore, Binet opposa ses conceptions nettes, son jugement clair, son bon sens français aux entreprises aventureuses de ces positivistes attardés. Il avait même, à la prière de Van Biervliet, accepté de diriger, en dehors d'eux et jusqu'à un certain point contre eux, des chercheurs libérés de leurs préjugés.

Cette merveilleuse souplesse de son esprit, qui lui fit trouver tant de veines heureuses, ne permit pas à Binet de les exploiter. En somme, toutes ses découvertes sont en des mains étrangères. Je lui en exprimais un jour mon étonnement. Voici sa réponse : « Quand j'ai fouillé une question, aperçu ce qu'on y peut trouver d'utile et reconnu ce qu'il y faut abandonner, cette question n'a plus d'intérêt pour moi. Et j'en aborde une autre. Il y a, d'ailleurs, tant de questions inexplorées en psy-

chologie. » C'était bien de notre pays. Chercher, inventer fut toujours le but principal de nos savants. Ils n'ont jamais su tirer profit de leurs inventions et faire commerce de leur science.

Cette souplesse encore, unie à une belle droiture d'âme, fut cause, chez Binet, d'un incessant progrès de la pensée. Il a beaucoup évolué. Et on le lui a reproché. Il faut, au contraire, l'en glorifier. Il n'hésitait pas à brûler ce qu'il avait adoré ou à reconstituer ce qu'il avait détruit, dès que sa raison le lui commandait. Cela lui a permis d'éliminer peu à peu tout ce qu'avait d'absolu et d'étroit son positivisme originel.

Binet ne fut point des nôtres. Et nous aurions bien des réserves à faire sur l'ensemble de son œuvre. Mais sa passion pour la science l'a bien servi. Et il a plus fait, peut-être, pour l'idée spiritualiste, que les spiritualistes eux-mêmes. Car, parti de la psychologie matérialiste, il en a reconnu, démontré et proclamé, successivement, toutes les insuffisances. S'il n'a pas beaucoup construit, — il se défiait tant des théories, — il a renversé pas mal de préjugés et d'erreurs. Et, ce faisant, il a travaillé pour la Vérité.

G. JEANJEAN.

COURS DE LA REVUE DE PHILOSOPHIE

(TROISIÈME ANNÉE)

I. — MORALE

Cours de M. A.-D. SERTILLANGES : *Les Grandes Notions morales.*

M. Sertillanges se proposait d'éclaircir les notions qui, bien pénétrées, mettraient en pleine clarté la morale générale. Il devait commencer par la notion du *bien*, cette cheville ouvrière.

Le bien, idée universelle, jusqu'ici incontestée, ou à peu près, est devenue, aux yeux de certains, une idole. On prétend construire des *morales sans bien*. On assure que la morale ne saurait être normative sans cesser d'être une science. On veut se renfermer dans une *science des mœurs* et dans un *art moral* sans obligation ni sanction efficace. M. Sertillanges fait justice de ces prétentions et rétablit la notion menacée sur ses bases philosophiques.

L'appliquant ensuite aux actes moraux intérieurs et extérieurs, il en montre, dans un second cours, les modifications et les conditions diverses. Les questions difficiles ne manquent pas ici ; on s'efforce d'en débrouiller l'écheveau, et de garder la simplicité de la notion première contre les complications qui viendraient l'obscurcir.

Troisièmement, la norme morale, appelée *bien*, joue son rôle régulateur sous la forme de *loi :* d'où la nécessité d'envisager cette notion nouvelle, pour mieux juger de l'action morale. Les *morales positives* font retour ici sous un angle nouveau, prétendant ne voir dans ce que nous appelons *loi morale* que l'expression systématique d'un fait, non un *droit*. On essaie de montrer que cette façon de juger la moralité est antiscientifique, et non pas seulement, ainsi qu'on aimerait à le supposer, antimétaphysique ou antireligieuse, ce dont on prendrait son parti, dans le camp de nos adversaires, avec une facilité plus empressée que justifiable.

La loi morale s'appliquant à sa matière vivante par le moyen de la *conscience,* un quatrième cours fait la théorie de celle-ci, en détermine le fonctionnement, en marque les exigences. Les cas

posés par la conscience *vraie* ou *fausse;* par la conscience *certaine, douteuse, probable,* sont ramenés à leurs principes et solutionnés de haut, sans pénétrer dans aucune broussaille casuistique.

La *vertu*, en prenant ce mot dans le sens de disposition de l'âme, d'inclination en un sens favorable au bien, pose un problème nouveau, à la fois psychologique et moral, dont la solution intéresse grandement le philosophe, aussi bien que l'homme pratique. On y consacre un cinquième cours.

Enfin, la notion de *sanction,* si savamment obscurcie de nos jours, si mal jugée par la plupart, qui, volontiers, y verraient une récompense hétérogène à la vertu, au lieu d'y voir, ce qui écarte toute objection, un aboutissement de la vertu elle-même, un achèvement, sans aucune discontinuité spécifique : tel est l'objet du dernier cours. La *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* en a donné le texte, comme nous avons donné celui de la leçon IIe.

Le cercle ainsi refermé, on a tout ce qu'il faut pour aborder philosophiquement l'étude des questions particulières de la morale. Le commencement est plus que la moitié du tout, a dit Aristote. Le principal, en toute chose, c'est le principe.

II. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Cours de M. P. Rousselot : *Le Verbe incarné.*

Dans la première conférence : *le Verbe consubstantiel aux hommes,* on a rappelé comment l'Église des premiers siècles, en face des spéculations fantastiques des Gnostiques, des Docètes, des Manichéens, avait toujours maintenu les deux affirmations solidaires, de la *réalité du corps du Christ* et de la *bonté de la création matérielle.* Le Christ a pris sa chair de la « masse » humaine ; Il a été homme comme nous, corps et âme, sauf le péché. Donc la nature humaine, corps et âme, est de Dieu ; donc elle est, corps et âme, capable de sanctification et de salut. On a rattaché ce premier principe de la Christologie au dogme de la visibilité de l'Église, et aussi à ce qu'on pourrait appeler l'optimisme du catholicisme, à son universelle sympathie pour tout ce qui est bon dans la nature.

Dans la deuxième conférence : *le Verbe consubstantiel au Père,* on a brièvement esquissé le progrès dogmatique qui a amené l'Église à confesser explicitement la consubstantialité du Fils de Dieu avec son Père. On a tâché d'analyser cette lâcheté de l'intelligence qui se trouve au fond de l'antique erreur arienne comme de l'erreur

moderne du Protestantisme libéral. On a montré, au contraire, la beauté et la hardiesse du christianisme conséquent qui fut celui des saints Pères ; on a dit quelle grande idée du sérieux de la vie humaine, quelle estime de la raison, supposent leurs deux assertions sur le Christ : *Il fallait qu'il fût Dieu pour nous instruire; il fallait qu'il fût Dieu pour nous sauver.*

La troisième conférence était intitulée : *Deux natures et une personne.* On a tâché d'y montrer que les concepts de *nature* et d'hypostase ou *personne,* au lieu d'être simplement les produits de la spéculation philosophique d'un pays et d'un temps, correspondent en réalité aux catégories essentielles de l'intelligence humaine. On a esquissé l'histoire des luttes au milieu desquelles ont été définis les grands dogmes christologiques. On a fait ressortir l'inappréciable valeur religieuse de la doctrine proclamée à Éphèse.

La quatrième conférence avait pour titre : *Christologie et mystique.* Au cours des siècles qui ont suivi ceux des grandes luttes doctrinales, la piété *intériorise* de plus en plus, si l'on peut ainsi dire, *l'humanité* du Christ. Pour décrire cette croissance du Fils de l'Homme à l'intérieur des âmes, on s'est attaché surtout aux figures de saint Bernard et de saint François, aux *Méditations de la vie du Christ* et à l'*Imitation.* On a discuté l'opinion de Ritschl, d'après lequel l'aboutissement légitime de tout ce mouvement mystique n'est autre que le protestantisme de Luther, qui tend à remplacer par le contact intérieur et direct avec Jésus tout le reste de la religion : rites, hiérarchie et dogmes.

Dans la cinquième conférence, consacrée aux *Christologies hérétiques,* on s'est attaché presque uniquement aux erreurs modernes. Passant rapidement sur les bizarres théories de la « Kénose », défendues par quelques luthériens, on a insisté davantage sur ces christologies abstraites, toutes dérivées de Kant, et qui ne font voir dans le Christ qu'un type idéal de l'humanité. — Mais on s'est arrêté surtout au protestantisme de Ritschl et au modernisme de Tyrrell.

Le sixième conférence avait pour objet *le Verbe incarné et l'Église.* On a tenté d'exposer la doctrine paulinienne de l'Église corps du Christ, et de dire comment, le Christ nous constituant tous ensemble dans l'ordre surnaturel, nous aussi, selon l'apôtre, à notre tour nous constituons en quelque sorte le Christ, faisant être et croître son corps : *ad ædificationem corporis Christi.* On a montré dans la dévotion catholique les sentiments qui répondent à cette doctrine, et comment l'amour du Christ et l'amour de l'Église se colorent et se

pénètrent mutuellement. C'est dans l'Église, qu'Il anime encore, que se trouvent la vraie connaissance et l'amour vrai de Jésus-Christ ; à tous ceux qui le cherchent par les seules voies de l'histoire ou de la spéculation, il faut dire, comme l'Ange de la résurrection aux saintes femmes : « Pourquoi cherchez-vous un vivant parmi les morts ? »

III. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Cours du Docteur Robert Van der Elst.

Première conférence. — Les fausses guérisons miraculeuses. — (7 février). — Cette première conférence avait pour but de mettre en lumière ce qui, dans le concept de guérison miraculeuse, est logique et acquis, ce qui, dans les faits, est indiscutable et probant. Trop longtemps, on a cru que ces sortes de problèmes sont « affaire de sentiment », et leur solution subjective, incommunicable, irrationnelle. Or, il n'en est pas ainsi. Ce qu'il y a de miraculeux dans une guérison, c'est sa cause, et on reconnaît cette cause à ses effets ; toute cause naturelle, connue ou inconnue, a des allures constantes que l'expérience discerne et que, dans certains cas, l'analyse *a priori* des ressources de la nature nous permet de prévoir. En revanche, toute cause qui échappe à ces règles est transcendante en fait, et la cause transcendante est présumable en droit. Ce sont là objets de science et de philosophie, nullement de sentiment ni de « flair ». Après l'exposé de ces principes, notre collègue a passé en revue les causes naturelles qui, par leur soudaineté et leur mystère, simulent le mieux les causes transcendantes. Il les a divisées en forces agissant sur le corps (magnétisme) et forces agissant sur l'esprit (hypnotisme). — Avant de les analyser il a montré d'après quels principes ces forces peuvent être présumées naturelles, ainsi que certaines autres forces inconnues ou mal connues. La part de la philosophie dans l'étude des causes est toujours notable. La médecine elle-même a qualité pour reconnaître, au-delà du domaine, où son pouvoir expire, la compétence des philosophes sur un territoire contigu.

Deuxième conférence. — Magnétisme. — (14 février). — Parmi les forces inconnues auxquelles on a donné un nom et un pouvoir particuliers, il faut citer le *magnétisme*. En tant que le magnétisme correspond à ce qu'il exprime, il n'est pas une réalité connue mais une hypothèse ; on a supposé que certains corps, et en particulier le corps humain, pouvaient être pourvus dans certains cas, et, en par-

ticulier, chez certains individus spécialement doués, d'un fluide analogue à l'énergie de l'aimant, aux énergies des corps radio-actifs,etc. Dans ces conditions, les « magnétiseurs » opéreraient non par la pensée mais par leur corps. Bien qu'il s'agisse là d'une hypothèse soutenable en soi, et en tout cas fort différente de l'explication par la suggestion, il est pratiquement malaisé d'affirmer que les succès des magnétiseurs ne sont pas dus à l'émotion qu'ils provoquent, à l'influence psychique qui se dégage d'eux, leur esprit étant inséparable de leur corps. — Il est d'ailleurs certain, et cela n'est plus hypothèse, mais fait acquis, il est certain que les aimants et les corps radio-actifs, s'ils n'émanent pas du corps humain, produisent sur lui des effets observables. — On peut donc, d'après ses effets connus, calculer la quantité ou du moins connaître la qualité des guérisons que produirait le « fluide » magnétique ou radio-actif s'il émanait des magnétiseurs. Or, on n'observe, sous l'influence des diamants, que des modifications dans les mouvements des cellules et dans la nutrition des tissus. — Les effets du magnétisme sont donc limités à ceux de l'électricité ou du massage. Ils ne peuvent donc perdre leurs caractères habituels ni laisser méconnaître la cause seconde dont ils émanent. Ils ne simulent que grossièrement les guérisons miraculeuses 1°) n'agissant que dans des cas bien limités et sur des fonctions bien spécifiées 2°) ne modifiant que progressivement ces fonctions 3°) exigeant une dépense d'énergie dont la source est constatable et connaissable.

Troisième conférence. — Hypnotisme et suggestion. — (21 février). — L'incrédulité fait état, pour expliquer naturellement les guérisons miraculeuses, d'une autre énergie plus mystérieuse encore, agissant sur l'esprit : l'entraînement, la persuasion, la suggestion, en particulier dans l'état de somnambulisme ou d'hypnose (somnambulisme provoqué). Il existe, dit-on, des maladies fonctionnelles, appelées névroses, consistant simplement en modifications de l'énergie nerveuse dans un corps matériellement intact. Comme le système nerveux régit tous les organes, un trouble dans son fonctionnement peut siéger en n'importe quel point du corps, et simuler toutes les maladies suivant que les fonctions motrices, sensorielles, trophiques, sécrétoires, etc., sont troublées. Mais comme, d'autre part, il n'y a aucune lésion matérielle, le trouble peut être supprimé radicalement, instantanément, dès que le courant nerveux repasse dans sa canalisation intacte, comme on voit s'ébranler un tramway en panne aussitôt qu'on rétablit le contact entre ses organes moteurs et sa source d'énergie. Or, toutes les maladies qu'on prétend miraculeusement

guéries pourraient bien n'être que des névroses inaperçues, et le faux miracle s'écroulerait d'emblée au regard plus pénétrant d'un Charcot ou d'un Bernheim. Cet argument faisait surtout fortune à l'époque où l'illustre Charcot obtenait, par l'hypnose, des désordres instantanés et graves (en apparence) sur des hystériques, et supprimait ces mêmes désordres comme par enchantement au gré d'une suggestion inverse.

Pour que l'on pût résoudre ce genre d'objections sur le terrain médical, il faudrait que les névroses, et l'hystérie en particulier, fussent définies. Or, si l'on s'accorde à penser que celle-ci est une espèce dont la névrose est le genre, tant s'en faut que les caractères génériques de l'une et les caractères spécifiques de l'autre soient péremptoirement différenciés. On perdrait donc son temps à bâtir une argumentation sur des objets aussi mouvants.

Quant à la suggestion, dont on peut analyser les effets sans attendre que l'on soit éclairé sur les mystères de l'hystérie, il n'est pas vrai qu'elle puisse simuler le miracle. Elle ne répare instantanément que les désordres fonctionnels. On ne peut donc lui imputer la guérison soudaine des maladies organiques (cf. Revue de philosophie, 1er novembre 1910 et 1er juillet 1911. — Revue pratique d'Apologétique, 1er septembre 1911).

Quatrième conférence (28 février). — Passant de ces fausses guérisons miraculeuses à des phénomènes où le divin est sciemment contrefait, l'auteur a consacré sa quatrième conférence au charlatanisme, à l'exploitation humaine du sens religieux, dont les temples d'Esculape ont fourni, dans l'antiquité, les modèles les plus célèbres.

Il n'est pas rare de voir des auteurs en apparence sérieux croire, encore aujourd'hui, à l'analogie des guérisons de Lourdes et des guérisons d'Esculape. Le conférencier en cite quelques exemples aussi authentiques qu'étonnants. Or, ceux qui affirment qu'il y eut des guérisons miraculeuses aux temples d'Esculape ne peuvent invoquer que trois ordres d'arguments : 1° le témoignage des historiens anciens; 2° les révélations modernes de l'épigraphie; 3° l'induction. Le premier ordre de preuves est plus que pauvre : ce qui nous reste des historiens grecs réunis (cf. Bertrin, *La Croix*, 19-22 avril 1911), ne concerne aucune guérison. Quant aux stèles récemment exhumées, les documents qu'elles arborent sont tous recueillis par Defrasse-Lechat (Epidaure, *in-folio*, 1895) : ceux qui concernent l'Asclépieion d'Athènes ont fourni à P. Girard, en 1881, la matière de sa thèse célèbre de doctorat ès lettres, et les recher-

ches de Cawadias sur l'Asclépieion d'Epidaure ont été commentées par Salomon Reinach (*Rev. archéol.*, 1883, p. 199 sq. — *Traité d'Épigraphie grecque*, p. 75 sq.). Or, l'imagination seule peut voir dans ces textes un exemple de guérison subite d'un mal organique ; mais la science médicale n'y peut rien observer de péremptoire. Le conférencier le prouve en examinant les cas un par un. En revanche, la fraude ou le charlatanisme, sinon la raillerie et la risée malfaisante ou obscène, sont manifestes dans plus d'un cas, ainsi que l'ont prouvé des auteurs tant catholiques qu'indifférents ou hostiles au catholicisme (thèse de Daufresne, études de Vourch et Reinach, article de Bryau dans le *Dictionnaire Daremberg et Saglio*, etc.). — Reste l'induction : on a dit : Il y a des ex-voto ; or, les ex-voto témoignent d'une guérison. Donc... — Ce syllogisme est imprudent. Les ex-voto peuvent aussi bien témoigner d'une offrande gratuite ; beaucoup ont un sens connu, qui n'est pas celui qu'on pense ; il y a là des mains qui montrent dans quelle attitude on doit jurer, des yeux qui servent d'amulettes contre le mauvais œil, etc. Il y a aussi des motifs décoratifs, des contrepoids, etc. Ces ex-voto prouvent souvent tout autre chose qu'une guérison ; ils ne prouvent jamais la guérison.

Cinquième conférence (6 mars). — Les convulsionnaires de Saint-Médard. — Cette conférence est consacrée à l'étude d'une fraude particulièrement habile, la caricature diabolique. L'auteur démontre qu'il ne s'agit là ni de maladie (car aucune maladie ne peut expliquer *certains* effets obscurs chez *certains* convulsionnaires, nonobstant le caractère assurément morbide de maintes imitations plus ou moins inconscientes) ; — ni de miracle, car il y a trouble et scandale ; — ni de nature, car il y a inconstance et désordre ; — reste l'explication des théologiens. Elle est cohérente avec l'histoire : les jansénistes demandaient des miracles qui missent l'Église en défaut, qui glorifiassent le jansénisme au lendemain de sa condamnation par Clément XI. Or, le prince des ténèbres n'est pas intéressé à laisser sans résultat des demandes qui ont nettement pour but d'encourager l'hérésie ; ne pouvant d'autre part leur répondre par le miracle, il y répond, avec la permission mystérieuse mais non sur l'ordre de Dieu, par des faits assez étonnants pour séduire, assez limités pour rester en deçà du miracle, et dont le principal caractère est d'être troublants, quelquefois grotesques, généralement obscènes, toujours négatifs. Le catalogue des faits recueillis par Carré de Montgeron et autres apologistes des convulsionnaires montre que le jansénisme n'a rien obtenu de plus. Pareille contrefaçon du surnaturel est tout ce qu'ont pu brandir les Réformés, camisards, fareinistes, jumpers des camp-meetings, etc...

Sixième conférence (13 mars). — Les conclusions de ce long « diagnostic différentiel » ont permis à notre collègue d'établir, dans sa sixième conférence, un certain nombre d'éléments pour le « diagnostic séméiologique » des guérisons miraculeuses. En tant que Dieu est à la fois la seule cause possible et la seule fin essentielle des guérisons miraculeuses, ces phénomènes extraordinaires ont des caractères divins et sont exempts des processus nécessaires à l'évolution de la nature. La suppression des causes secondes les signale, et leur cohérence avec le donné révélé, dogmatique ou éthique, les confirme. Il y a donc place pour les médecins dans leur étude (Benoît XIV), mais l'Église seule a qualité pour juger que la gloire de Dieu est atteinte ou cherchée ; par conséquent le jugement des guérisons miraculeuses est possible, logique, et il postule le concours des savants quant à l'élimination des causes secondes et celui des théologiens contrôlés par les évêques quant à la manifestation de la cause première et de la fin divine (1).

IV. — PSYCHOLOGIE

Cours de M. Peillaube : La Volonté

La volonté ne dérive pas des émotions ; ce sont, au contraire, les émotions qui dérivent de la volonté. L'émotion n'est pas la simple conscience des troubles périphériques viscéraux et autres qui se manifestent dans certains états psychologiques, ni la conscience des modifications cérébrales ou mentales primaires non moins importantes que les phénomènes périphériques. L'émotion est plutôt une *attitude de la conscience* que la conscience d'une attitude. Cette attitude n'est pas d'ordre intellectuel : les représentations fournissent des objets d'émotion, mais ne constituent pas l'émotion même. Pour saisir la nature de cette attitude, il suffit de se demander pourquoi certaines représentations, de préférence à d'autres, s'accompagnent d'émotion. Les objets qui nous émotionnent sont ceux qui ont rapport à nos intérêts, à nos besoins, à nos instincts, à nos tendances, à nos inclinations, en un mot, à notre volonté. La raison profonde de nos états affectifs réside dans les formes innées

(1) Cette sixième leçon paraîtra *in extenso* dans la *Revue de Philosophie*. Les autres sont plus amplement résumées dans l'article Guérisons miraculeuses fourni par le Dr Van der Elst au Dictionnaire de la Foi catholique (8e fascicule, sous presse, chez Beauchesne).

ou acquises de la volonté : l'émotion est une attitude de la volonté.

Les émotions organiques sont les réactions des besoins, des appétits et des tendances d'ordre matériel et organique, ce sont les réactions des formes inférieures de la volonté. Les émotions spirituelles constituent les réactions de la volonté proprement dite. M. Peillaube a cherché à montrer que ces deux formes de la volonté sont irréductibles entre elles comme sont irréductibles leurs réactions affectives.

Le problème de la volonté se ramène à celui de la délibération et de la décision. Par opposition à l'automatisme qui joue un rôle si considérable dans la vie quotidienne, le conférencier a étudié l'effort volontaire et tout spécialement l'effort moral. La décision qui termine le processus de la délibération est un acte imprévisible, une sorte d'invention ou création, un acte libre.

La liberté existe-t-elle réellement? D'une critique très serrée du déterminisme physique, du déterminisme physiologique et du déterminisme psychologique, il résulte que l'homme peut aller dans le sens de la plus grande résistance et être vraiment l'auteur de son action.

La conférence sur les énergies humaines avait pour but de montrer que nous pouvons développer considérablement notre volonté et nous donner plus de valeur morale et personnelle. En se rendant maître de son système nerveux par un réseau d'habitudes, en faisant cesser la dispersion de l'esprit par le développement progressif de la vie intérieure, en prenant l'habitude de l'effort quotidien, on atteint des niveaux d'énergie qu'on ne soupçonnait pas.

Il résulte de cette analyse de la volonté que nous sommes en présence d'une faculté spirituelle, intrinsèquement indépendante du corps, qu'on la considère dans sa nécessaire tendance au Bien absolu, dans la délibération qui suppose l'abstraction et la réflexion, ou dans le choix d'un bien particulier. Cette puissance nous permet de nous élever au-dessus de tous les intérêts matériels et de choisir, parmi les intérêts moraux, l'intérêt le plus noble et le plus spirituel. Nous pouvons projeter la forme de nous-même que nous voudrions être et nous remodeler sur notre idéal.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

J.-B. Saulze : *Le monisme matérialiste en France.* Un vol. in-16 de 180 pages, Paris, Beauchesne, 1912.

Dans cette critique concrète du matérialisme d'aujourd'hui (ou plutôt d'hier), l'auteur ne cherche nullement à pénétrer jusqu'aux principes métaphysiques de l'erreur, il essaie plutôt de la réfuter sur son propre terrain ; et comme elle se vante avant tout de monopoliser la science, c'est cette prétention qu'il examine, et dont il démontre sans peine la vanité. Aprés un exposé fidèle et détaillé des doctrines monistes, il met en évidence, avec beaucoup d'esprit et de justesse, les contradictions inhérentes au système, l'incompétence foncière de M. Le Dantec, la fantaisie toute poétique de M. Conta, la futilité de tous. Certes « M. Le Dantec aurait beaucoup moins écrit, s'il avait étudié Aristote, Galien, les Stoïciens, Albert le Grand, Descartes, Leibniz et même Auguste Comte » ; mais tout le monde sait que M. Le Dantec a toujours dédaigné la philosophie (des autres) et qu'il s'en vante « comme d'un parti pris héroïque qui lui a permis de garder intacte sa foi matérialiste ». Car M. Le Dantec est un croyant à rebours et c'est là toute sa méthode : « J'ai fait un grand effort, dit-il, pour tâcher de savoir quelle est en effet ma méthode ; il me semble qu'elle consiste uniquement en une foi ardente dans la mécanique universelle. Je crois que tous les faits sont susceptibles d'une narration mathématique... C'est pour cela que je ne suis pas finaliste. » (Science et conscience, p. 6.)

C'est presque de la bonne foi qu'une telle déclaration. Elle met M. Le Dantec bien au-dessus de M. Hæckel et des autres pontifes du scientisme, — qui pour la plupart ne peuvent pas lui pardonner sa franchise, et qui méritent, en réalité, bien plus que cet « enfant terrible du matérialisme », toutes les ironies de la critique.

Chez M. Conta, « jeune Roumain mort à 36 ans et qui attendait de notre langue le rayonnement de ses idées », l'imagination se donne

libre cours. Il constitue le monde avec une matière infinie qui *ondule* infiniment. Les lois ondulent, la science ondule, et la vérité est obligée d'onduler aussi. Après avoir montré que ces théories fougueuses se moquent des faits comme du raisonnement, M. Saulze ajoute : « dédaigner à la fois le bon sens et la science, les déclarer déchus sans considérants, sans preuves, sans raison ni prétexte, c'est passer les bornes » ; vraiment il y a tout avantage à laisser au monisme roumain l'unique bénéfice de cette jeune gloire !

On lira encore avec intérêt les pages consacrées à M. Soury, ainsi que l'exposition très claire et la discussion des théories de Mlle Clémence Royer, qui paraît bien le plus pédant de tous les philosophes étudiés ici.

En toutes ces doctrines, ni faits probants ni démonstrations concluantes, mais une métaphysique simpliste et arbitraire placée sous l'égide du grand dieu Hasard — M. Saulze l'a amplement démontré dans son travail consciencieux et élégant, enrichi d'une bibliographie très complète, et qui rendra grand service aux apologistes et aux gens du monde soucieux de juger convenablement la philosophie moderne.

J. Maritain.

II. — SOCIOLOGIE

J. Novicow : *Mécanisme et limites de l'Association humaine*. Un vol. in-18 de 115 pages. Giard et Brière, Paris.

Dans ce tout petit livre l'ancien vice-président de l'Institut International de Sociologie s'applique à faire comprendre ce qui constitue l'essence de l'association. Il la place dans l'échange : « L'échange est le phénomène fondamental de l'association... Le lien social est constitué par l'échange. Aussi longtemps qu'il n'a pas lieu, il n'y a pas d'association. Un banc d'huîtres ne constitue pas une société, parce qu'il ne s'opère aucun échange entre les individus qui le composent, malgré qu'ils soient étroitement serrés les uns contre les autres » (p. 7).

L'échange n'est pas seulement le phénomène fondamental de l'association, il est aussi le phénomène fondamental de la vie. « Aucun être ne peut vivre une seule minute s'il n'échange pas constamment des matières avec le milieu ambiant. » Par contre, lorsqu'au lieu de faire des échanges on se dépouille les uns les autres, il n'y a ni association ni vie, c'est la mort.

L'opuscule est consacré à exposer et à prouver ces théories de l'auteur. Elles sont très soutenables dans l'ensemble ; quelques détails, pourtant, appelleraient des explications ou des réserves.

L. G.

Warrington Dawson : *Le Nègre aux États-Unis,* préface de M. Paul Adam. 1 vol. de 358 pages, Paris. E. Guilmoto, 1912.

L'auteur, un Américain de la Caroline du Sud, traite un sujet qu'il possède bien et, grâce à sa parfaite connaissance de la langue française, il le traite en un style alerte et clair. Il divise son ouvrage en quatre parties : 1° Le Nègre et l'Esclavage ; 2° le Nègre chez nous (en Amérique) ; 3° le Nègre chez lui (en Afrique) ; 4° le Nègre de l'avenir.

De cette étude si documentée, il me semble résulter que le problème du Nègre aux États-Unis est extrêmement complexe : il ne vise pas simplement une question de races ; il est encore l'une des formes de la lutte entre les classes sociales et aussi de la lutte entre les partis politiques.

Intéressant à lire à ce triple point de vue, le livre de M. Dawson l'est encore pour les données importantes qu'il contient sur la mentalité du nègre. Il suffira d'insister plus particulièrement sur ce dernier point pour donner une idée de la manière dont l'auteur conçoit et traite son sujet.

Amoralité, paresse, ivrognerie, malpropreté, jalousie mutuelle et haine des blancs, tels sont les principaux traits de la mentalité propre à la plupart des nègres qui habitent les États sudistes. Et à l'appui M. Dawson cite de nombreux faits.

Aussi « le Sudiste se préoccupe beaucoup moins des hypothèses pour savoir si le nègre pourra être civilisé que de la constatation qu'il ne l'est pas » (p. 211).

« C'est dans l'instruction que réside le seul espoir du nègre — de même que du blanc. Mais, remarque le président Roosevelt, il faut comprendre ce mot d'instruction dans son sens propre. Je maintiens que ce n'est pas instruire que d'apprendre à lire, à écrire et à faire des chiffres sans apprendre à appliquer cette science dans la vie quotidienne, je connais des personnes très instruites par rapport à la carrière qu'elles ont choisie, qui lisent peu et n'écrivent pas très couramment ; mais elles s'acquittent admirablement de leurs devoirs. Mais, d'autre part, je comprendrais parmi les personnes qui manquent d'instruction, beaucoup de gens qui savent lire et écrire (p. 135). »

« Malheureusement, dit M. Dawson, nous nous trouvons là en conflit avec les principes théoriques de ceux qui fournissent de vastes sommes pour l'avancement intellectuel du nègre. Au lieu de s'occuper de l'instruction qui viendrait au secours de la masse ignorante, l'étranger ne s'intéresse qu'à l'instruction supérieure d'une élite. Ceci est en contradiction directe avec les leçons de l'expérience du Sudiste... S'il est un mal moral dont notre pays souffre plus que d'un autre, c'est de l'effet déséquilibrant d'une instruction théorique assise sur les sables d'une ignorance barbare du devoir (p. 134). »

Tel est, sommairement analysé, le livre « Le Nègre aux États-Unis ». Le peu que nous avons dit suffira, nous l'espérons, pour engager à le lire et pour témoigner de sa valeur.

Dr A. Goix.

III. — PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

B. Anstice Baker : *Vers la Maison de lumière.* Trad. par un Père Bénédictin de Solesmes. Un vol. in-16 de xxiv-297 pages. Paris, Gabalda, 1912.

Dr A. von Ruville : *Retour à la sainte Église.* Expériences et croyances d'un converti. Trad. par G. S. Lapeyre. Un vol. in-16 de xxx-205 pages. Paris, Beauchesne, 1911. — **Dr A. von Ruville :** *La marque du véritable anneau.* Trad. par G. S. Lapeyre et Maury. Un vol. in-16 de xiv-240 pages. Paris, Beauchesne, 1912.

Voici des documents humains qu'aucun psychologue ou philosophe de la religion n'a le droit de négliger. Un historien allemand et une anglaise de haute culture philosophique racontent, sur un ton de loyale simplicité, les étapes et les motifs de leur conversion au catholicisme. L'un et l'autre, élevés dans le protestantisme, perdirent de bonne heure la foi de leur enfance, mais conservèrent longtemps l'ignorance et le mépris de la doctrine et de la vie catholiques. Tous deux avides de science et de vérité morale, ils parcoururent successivement la plupart des avenues de la pensée contemporaine, sans y rencontrer l'aliment de leurs âmes demeurées nobles et religieuses. L'un et l'autre, enfin, progressivement éclairés d'abord par la science ou la philosophie incrédule, puis par la prière et par l'enseignement catholique lui-même, ont pénétré, ravis, dans la « Maison de lumière », et chantent maintenant, dans des tonalités diverses, la paix et la joie, la certitude et la liberté qui charment et fécondent leur vie, et qu'ils voudraient faire partager aux « prisonniers du séjour des ténèbres ».

La marche du grave historien de Halle fut sans à-coups, et sans luttes intimes. Du jour déjà lointain (1901) où la lecture de l'*Essence du Christianisme* de Harnack lui révéla la personnalité surhumaine de Jésus-Christ, il redevint peu à peu un chrétien logique, c'est-à-dire pieux et humble ; puis lorsqu'il s'aperçut, théoriquement et pratiquement, que le libéralisme négatif des églises protestantes entravait le libre essor de sa piété, et que la Réforme, avec son libre examen, est fille de l'orgueil individualiste et aristocratique, il vint humblement demander à l'Église catholique un enseignement accessible à tous, ignorants ou savants, et la liberté de s'unir d'une union très intime à la personne de Jésus-Christ.

Chez Miss Baker, l'ascension fut moins tranquille et plus lente, mais s'opéra également par la critique des idées mêlée de prière et de luttes morales. Son esprit, très ouvert et doué d'un robuste bon sens, sut dégager et cueillir dans les philosophies les plus hérétogènes le suc des vérités essentielles à la vie : le Kantisme, le Darwinisme, l'Agnosticisme spencérien, le Bouddhisme, confrontés tour à tour avec les aspirations profondes de la nature humaine, la laissèrent à la fois déçue de leurs faux mirages et fermement convaincue de l'existence d'un Dieu personnel, de l'immortalité, du devoir, de la nécessité d'une révélation. Lorsque l'Église catholique se découvrit à elle sous son vrai jour, elle ne cessa plus d'en subir l'attraction ; mais la décision fut longtemps différée : la dissociation entre conviction intellectuelle et foi pratique est très marquée chez elle, et de l'une à l'autre l'intervalle fut grand. Dès qu'elle l'eut franchi, ce fut une illumination, un enchantement, que vingt ans de ferveur et de bienfaisance silencieuse n'ont pu dissiper.

M. S.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

V. Brochard : *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recueillies et précédées d'une introduction par M. V. Delbos. Un vol. in-8° de XXVIII-559 pages. Paris, ALCAN, 1912.

Parmi les professeurs qui ont fait le plus d'honneur à la Sorbonne durant les vingt-cinq dernières années, il est bien permis de nommer V. Brochard. Joignant les dons du cœur aux qualités de l'intelligence, rien ne lui manquait pour appartenir à cette élite sociale à qui vont, d'elles-mêmes, renommée et sympathie.

Veut-on souligner ses mérites comme professeur ? il suffit de rappeler soit les rangs pressés d'auditeurs et d'auditrices qui se re-

trouvaient fidèlement autour de sa chaire, quelle que fût en apparence l'aridité du sujet traité, soit la déférence exceptionnelle avec laquelle, dans les soutenances de doctorat, sa parole était écoutée tant par la docte assistance que par ses collègues du jury.

Pour décrire l'attraction qu'il exerçait, je n'aurais également qu'à évoquer les souvenirs pleins de charme de vingt ans de relations ininterrompues, et, en particulier, de tant de conversations amicales, tantôt dans son cabinet de la Sorbonne, tantôt dans son salon de la rue de Poissy ou, plus tard, du boulevard Saint-Germain. Brillant causeur dès le début de sa carrière, par une fortune rare il conserva jusqu'à ses derniers jours, malgré la fatigue et la souffrance, l'ouverture d'esprit et l'aménité de caractère de sa jeunesse. M. A. Croiset lui a rendu ce beau témoignage : « A quiconque l'approchait, il donnait l'impression d'une activité sans défaillance, et même d'une sorte de joie de vivre. » Ceux qui l'ont appelé « un sceptique aimable, tolérant, séduisant », malgré la justesse de ces épithètes, ne l'ont, à mon sens, qu'à moitié compris. Il tenait à ses idées, quelque courtoisie qu'il apportât dans la discussion. Ne songeait-il pas involontairement à lui-même lorsqu'il écrivait de Platon (p. 188) : « Il ne lui est pas arrivé d'affaiblir pour les besoins de sa cause les arguments de ses adversaires ; au contraire, il les présente dans toute leur force et tout leur éclat, mieux peut-être qu'ils ne le faisaient eux-mêmes, quelle que fût leur habileté ou leur éloquence. » En particulier comme en public, la parole de Brochard visait à une clarté qui s'accompagnait volontiers d'élégance. « Il était de la race privilégiée des philosophes intelligibles », selon le mot si juste de Luchaire sur sa tombe : et voilà, quoi qu'il arrive, une qualité qui ne cessera pas d'être appréciée en France. Que dire maintenant de la solidité de son savoir qui, à ma connaissance, n'a jamais été pris en défaut ? Que dire de la profondeur habituelle de ses recherches et de ses conclusions ? que dire surtout de cette mémoire vraiment extraordinaire, grâce à laquelle, même après être devenu aveugle, il conservait dans sa chaire sa magistrale assurance, continuant à émailler son exposition de tant de citations et de références que seuls les auditeurs les plus rapprochés pouvaient soupçonner sa déplorable cécité !

*
* *

Sur la psychologie et la métaphysique personnelles de Brochard je serai court : aussi bien ne tiennent-elles que peu de place dans le volume dont j'ai à rendre compte, les circonstances, comme nous

allons le voir, ayant imprimé de bonne heure une autre direction à l'ensemble de ses travaux.

Disciple de J. Lachelier à l'École normale, et plus tard de Renouvier, il avait emprunté au néo-criticisme de ce dernier une de ses théories les plus caractéristiques et les plus répandues à l'heure présente : à savoir, que la certitude, loin d'être déterminée en nous par le rayonnement d'une vérité qui se saisit souverainement de l'intelligence, est un état d'esprit auquel collabore la libre adhésion de notre volonté. « On ne croit que parce qu'on le veut » — ce qui, d'ailleurs, ne signifie nullement qu'on croit ce qu'on veut, — en voilà assez pour nous conduire tout au bord du pragmatisme : et il y a lieu de regretter qu'au milieu de tant d'attaques violentes dirigées de toute part contre l'absolu, des intelligences parfois d'un réel talent aient jugé à propos d'acclimater parmi nous, sous des formes d'ailleurs très variées, ce subjectivisme d'un nouveau genre. « La raison, — écrit Brochard, très peu favorable au dogmatisme, — n'est pas une intuition infaillible ; elle n'est pas enchaînée à l'être, immobilisée dans la contemplation de l'être ; elle est également capable de s'attacher à ce qui est et à ce qui n'est pas. C'est pourquoi on peut hésiter avant d'admettre les propositions mathématiques les plus évidentes ». Et il conclut : « Le doute méthodique n'est pas autre chose. Avoir toujours par devers soi ce motif de douter que nous sommes faillibles, et l'opposer à toute croyance qui commence à poindre, voilà le seul procédé que la sagesse recommande pour nous mettre en garde contre l'erreur » (p. 485). Méthode très propre, si l'on veut, à prévenir les faux pas, mais aussi à paralyser tout essor. La barrière qui vient en aide à l'alpiniste, dans les passages difficiles, est faite pour assurer et non pour suspendre sa marche (1).

En outre, Platon, j'en suis certain, n'eût pas été content de ce commentaire inattendu donné à une de ses paroles les plus justement admirées : « Nos erreurs viennent de ce que la plupart du temps, et peut-être toujours, nous croyons avec notre âme tout entière. Il faudrait, pour être sûr d'atteindre la vérité, ne faire usage que de ses idées, et agir comme de purs esprits » (p. 473).

Et pour terminer ce rapide examen de la partie spéculative de de l'ouvrage par une affirmation de meilleur augure, il me plaît de citer ici quelques lignes tirées d'une longue et consciencieuse étude

(1) Les objections doctrinales que soulève la théorie de la croyance volontaire ont été très finement mises en lumières par Paul Janet dans un mémoire spécial (*Principes de métaphysique et de psychologie*, t. II, pp. 493-514), auquel je prends la liberté de renvoyer les lecteurs curieux d'éclaircissements.

sur la *Logique de Stuart Mill :* « Il faut des cadres à la pensée, et ces cadres, ces formes qui lui donnent l'ordre et la régularité, c'est à l'entendement qu'on doit les demander. La logique croit se sauver en s'affranchissant de l'universel : elle se perd. » De même, à la fin de l'article intitulé : *De la loi de similarité dans les associations d'idées,* au milieu d'un véritable réquisitoire contre les privilèges « exagérés » que revendique la raison, on peut lire ce qui suit : « Sans elle tout le reste serait inutile, et on a vu souvent, faute d'une raison attentive et réfléchie, les plus beaux dons naturels demeurer stériles » (p. 460).

*
* *

Lorsque Brochard entra à la Sorbonne, ce fut à titre de professeur d'histoire de la philosophie ancienne. La chaire était faite pour lui comme il était fait pour elle : durant près de vingt ans, il y affirma avec éclat la supériorité de son talent et de sa science. Il avait, dit très justement M. Delbos, le double don de saisir la filiation des idées à travers la multiplicité des systèmes, et de dominer tout naturellement, sans les contraindre et les asservir, l'ensemble des textes par lui retenus en vue de la discussion. Dans les démêlés parfois très vifs qui surgissent entre érudits, il y a des répliques si vides, si superficielles que, loin de vous ébranler, elles vous confirment dans votre opinion : chez Brochard, au contraire, on a l'indiscutable impression de thèses mûries par la réflexion après une consultation méthodique et approfondie des sources. J'en parle par expérience.

Bien des fois au cours de ses dernières années, il s'était ouvert à moi de son dessein d'écrire une *Histoire de la philosophie grecque* à laquelle tout l'avait visiblement préparé. Nul doute qu'il eût donné à la France l'équivalent de ces constructions de premier ordre auxquelles sont attachés, en Allemagne, les noms de Zeller et de Gomperz. De cruelles infirmités et une mort prématurée ne lui ont pas permis de réaliser cette tâche : nous en avons du moins des fragments essentiels dans le volume qui vient de paraître. Essayons d'en résumer les vues les plus intéressantes.

De Thalès à Plotin, il n'y a pas une école hellénique de quelque importance qui n'ait occupé, plus ou moins longuement, le docte professeur. Sur les *Sceptiques grecs,* il nous a laissé une monographie très complète et grandement originale, couronnée d'ailleurs par l'Institut, et qui passe à bon droit pour un modèle du genre : de même ses deux études sur la *Logique des Stoïciens,* laquelle, à l'entendre, avait largement modifié la logique d'Aristote, contiennent des don-

nées d'autant plus piquantes qu'elles sont plus nouvelles : il n'est pas jusqu'à la *Morale d'Épicure* qu'il n'ait réussi à nous présenter sous un jour à part, où elle apparaît innocente de la plupart des confusions ou des paradoxes qu'on lui reproche.

Mais les préférences de Brochard allaient sans hésiter au platonisme, — et c'est ainsi que se nouèrent nos liens de confraternité intellectuelle, encore que dans cette arène de choix nous nous soyons rencontrés tour à tour, selon l'occurrence, tantôt en alliés, et tantôt en adversaires. « A diverses reprises il en avait fait l'objet de son enseignement : et le platonisme a comme reconnu cette complaisance en lui fournissant d'éclatantes occasions de montrer à quel point il était également capable de garder l'esprit ouvert et de résister à l'entraînement des nouveautés » (Introduction, p. XIX).

Me sera-t-il permis de rappeler, par exemple, qu'ensemble nous avons protesté contre l'attitude dédaigneuse prise par M. Couturat à l'endroit des mythes platoniciens? Brochard nous présente ces pages qui comptent parmi les plus brillantes du plus poétique des philosophes comme « enveloppant, sur des objets inaccessibles au rigoureux savoir, des conjectures que le système autorise... Je suis porté à croire que certains mythes expriment la pensée la plus intime de Platon et que, malgré leur forme mythique, la plupart des grandes théories par lui professées font partie intégrante de sa synthèse doctrinale... Il est impossible de n'être pas frappé du ton grave et presque religieux qu'il prend naturellement, quand il s'explique sur ces graves sujets... Le *Timée*, en particulier, est dans le dessein de son auteur une œuvre de science et non de fantaisie. »

Ensemble encore, nous nous sommes prononcés contre les singuliers procédés adoptés par M. Lutoslawski, à la suite de Campbell, pour trancher l'interminable débat relatif à la chronologie des *Dialogues*. Les prétentions de cette « stylométrie » étayée sur d'innombrables statistiques de mots et d'expressions paraissaient au penseur de race qu'était Brochard, d'une impropriété choquante et — aurait-il ajouté pour un peu, — d'un ridicule achevé. Qui, d'ailleurs, a jamais songé, qui songera jamais à un pareil artifice pour dresser la succession des œuvres de quelque fécond romancier ou dramaturge, ancien ou moderne ?

A ce propos, dès 1903 Brochard avait soutenu dans sa chaire de Sorbonne contre Zeller et l'exégèse depuis longtemps prédominante que dans l'ensemble de l'œuvre platonicienne « le *Théétète* et le *Sophiste* sont pour la logique l'analogue de ce qu'est le *Philèbe* pour

la morale, et en marquent une phase assez tardive ». Avec M. Fouillée il était très disposé à reconnaître au *Parménide* et au *Sophiste* une importance doctrinale exceptionnelle (p. 149) : mais, en fait, rien de plus malaisé que de concilier entre elles les thèses en partie divergentes qui s'y abritent, et surtout de rattacher l'ensemble des dialogues qualifiés de « dialectiques » à l'inspiration morale plus encore que métaphysique, d'où ont jailli les immortels chefs-d'œuvre platoniciens. Dans cette double tâche, Brochard a déployé une acuité d'analyse et d'argumentation à laquelle, tout le premier, je rends hommage, malgré mes conclusions tout opposées en matière d'authenticité. On eût dit que les obscurités, bien loin de le décourager, provoquaient son ingéniosité et multipliaient ses efforts. C'est ainsi qu'il a étudié avec une insistance toute particulière le problème éminemment embarrassant de la « participation » des choses aux Idées et des Idées entre elles.

Séparés sur ce terrain, nous nous retrouvions d'accord pour rejeter la prétendue transformation radicale que, selon plus d'un critique contemporain, Platon aurait fini par introduire dans sa doctrine, peut-être sous quelque influence étrangère. Toute transcendance en eût été éliminée ; et les Idées n'auraient conservé d'autre élément de réalité que leur apparition spontanée dans toutes les intelligences capables de réfléchir : quelque chose comme un conceptualisme objectif assez voisin de celui de Kant. — Non, répond Brochard, Platon dans sa vieillesse n'a pas désavoué l'enseignement de son âge mûr : il est demeuré fidèle à lui-même, ainsi que l'attestent non seulement le *Timée*, mais encore les *Lois*, où en dépit du tour essentiellement pratique de toute la discussion apparaissent çà et là des traces non équivoques de la théorie des Idées.

*
* *

Au cours de sa carrière universitaire, Brochard avait été frappé (et tous les esprits sérieux avec lui) du trouble croissant des consciences. Il écrivait en 1901 (p. 502) : « A l'époque où nous sommes, on cherche de tous côtés et dans tous les pays à constituer une doctrine morale, satisfaisante pour l'esprit et présentant un caractère scientifique. Dans notre enseignement, en particulier, et à mainte reprise, il s'est manifesté quelque incertitude et même une sorte de désarroi. On n'enseigne plus dans son intégrité la morale de Kant, et celle que nous a léguée l'école éclectique, combinant des éléments kantiens avec des éléments anciens, n'offre peut-être pas toute la cohésion désirable. » — Et avec plus d'énergie encore en 1907 : « Nous

n'avons donné aucune direction morale vigoureuse à la jeune génération, et notre châtiment, c'est l'effroyable anarchie d'idées où elle patauge aujourd'hui ».

D'autre part, Brochard est manifestement de ceux que la sagesse antique a le plus intéressés, disons même avec M. Delbos, le plus enchantés : qu'il s'agisse d'Aristote ou de Chrysippe, de Cicéron ou de Sénèque, ces appels à la vertu sont si pressants ! cette dialectique si ingénieuse, encore que parfois subtile à l'excès ! Lui-même salue dans l'idéal moral du platonisme l'expression du génie grec à son plus beau moment, avant qu'il eût été déformé par le temps ou les importations étrangères. « Il est visible que Platon est constamment et avant tout préoccupé de définir la vertu et le bien et d'enseigner aux hommes l'art d'être heureux ; en ce sens il est vraiment le continuateur de Socrate » (p. 169). Ailleurs il s'écarte de son maître et le dépasse : ainsi lorsqu'il enseigne que « la vertu suppose une première disposition ou un don qui ne vient ni de la nature ni de la pensée réfléchie, et qu'il attribue, en termes un peu vagues, au concours divin » (p. 178). N'est-il pas surprenant de voir un païen s'approcher autant de la conception si profondément chrétienne de la grâce ?

A ce propos relevons ici une thèse de Brochard qui fit en son temps sensation, je veux dire la négation de l'idée de devoir chez les anciens. « Pas plus en grec qu'en latin, il n'y a de mot pour l'exprimer. Jamais l'idéal moral ne fut conçu sous la forme d'une loi ou d'un ensemble de préceptes. » Ces deux assertions connexes ont pour elles les apparences ; elles n'en demeurent pas moins discutables. J'accorde que le « devoir » ne répond complètement ni au καθῆκον du stoïcien ni à l'*officium* du Romain, et que δεῖ fait songer tout d'abord au déterminisme rigide des lois de la nature : cependant les expressions ὅτι χρῆ ποιεῖν, *quod facere debeo,* se rapprochent certainement de ce que nous cherchons. On demande d'où aurait pu venir aux Grecs cette conception d'une obligation. L'Antigone de Sophocle et le Socrate des *Mémorables* (IV, 4) sont là pour nous l'apprendre : quant à Rome, qui ne connaît l'admirable définition que Cicéron a donnée de la loi morale ? On ajoute : « Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Or, c'est une distinction que les Grecs n'ont jamais faite » (p. 493). La faisons-nous davantage ? La morale évangélique, elle aussi, est vivifiée, si l'on peut ainsi s'exprimer, par la pensée de la Béatitude : est-elle pour autant vide de toute prescription ?

« Enfin et plus que tout le reste — reprend Brochard (p. 495) —

ce qui creuse un abîme entre les deux morales, c'est que dans la morale grecque l'idée de l'immortalité ou de la vie future ne joue aucun rôle. » Évidemment si l'on songe, par exemple, à Épicure, la chose saute aux yeux ; mais en ce qui touche Platon, je proteste énergiquement, comme il me souvient de l'avoir fait jadis, avec l'appui de M. Bénard, devant Brochard lui-même, au sortir du cours de Sorbonne où il avait tenté cette démonstration. Si le Socrate historique de l'*Apologie*, écho de l'opinion générale, refuse de se prononcer, le Socrate du *Phédon* déclare que c'est « une belle espérance dont il faut s'enchanter, un beau risque qu'il faut courir ». Brochard lui-même reconnaît que « la doctrine de l'immortalité fait partie intégrante du platonisme : elle en est un des éléments essentiels, affirmé avec la même assurance que si la théorie des Idées était en cause » (p. 104). Mais alors est-il admissible « qu'on puisse, sans y faire la moindre allusion, exposer toute la morale platonicienne ? » J'en appelle à tout esprit impartial : est-ce uniquement pour donner carrière à son imagination que Platon a consacré à ce grave problème moral un dialogue tout entier, l'un des plus étendus, l'un des plus justement admirés, ou qu'il termine trois de ses chefs-d'œuvre philosophiques par des descriptions de la vie à venir, auxquelles Dante, par l'intermédiaire probable de Cicéron ou de Macrobe, a emprunté mainte inspiration ? Pourquoi Socate nous est-il représenté, dans sa prison, buvant le poison fatal la sérénité sur le front et presque le sourire aux lèvres, sinon parce qu'il a confiance dans la bonté des dieux protecteurs de la vertu, parce qu'il se refuse à croire à un néant que les méchants ne peuvent manquer d'appeler de tous leurs vœux ? Au surplus, ne lit-on pas dans un autre mémoire de Brochard (p. 535), ces paroles significatives : « Nous ne songeons pas à contester qu'une morale digne de ce nom peut, et peut-être doit s'achever par une doctrine de la vie future. »

*
* *

Cet article bibliographique est déjà bien long et cependant il m'en coûterait de quitter la plume sans toucher à une question sur laquelle, dirait-on, nos adversaires s'entendent pour faire le silence, et que nous, croyants, nous devons, sans nous lasser jamais, replacer au premier rang qui est le sien.

Quelle notion Platon se faisait-il de Dieu ? Ce point d'interrogation assez embarrassant m'a été posé souvent, et tout récemment encore par le théologal d'un diocèse de France. Or, voici la réponse de Brochard :

« La sincérité religieuse de Platon ne saurait faire aucun doute. Les expressions qui désignent Dieu lui sont familières, et chaque fois qu'on les rencontre, on est frappé du respect qu'elles inspirent au philosophe. Au livre dixième des *Lois,* Platon défend la Providence. Dans le *Timée,* il nous montre Dieu façonnant l'univers, et cela sur le modèle des Idées... Entre elles et Dieu pas de distinction possible au point de vue de la substance ; autrement on s'expliquerait à grand'-peine les caractères dont elles sont revêtues : éternité, pureté, perfection, etc. Mais si satisfaisante qu'une telle interprétation puisse être jugée, il y a lieu de la combattre, Aristote ne la mentionne nulle part. Dans les *Dialogues,* il n'y est fait aucune allusion » (p. 96). Cette dernière assertion est à la rigueur, discutable : mais passons. Il est certain que les Idées sont définies des substances existant par soi, et ne dépendant d'aucune autre réalité. L'Idée du Bien elle-même élevée avec tant de solennité dans la *République* au faîte du monde invisible en tant que principe d'intelligence et de vérité, ne se trouve nulle part identifiée formellement à Dieu. Alors comment concevoir ce dernier ? C'est, si nous en croyons Brochard, « une participation à l'idée du Bien, à l'idée de la Perfection, peut-être encore à celle du Vivant en soi ». Je reconnais là sans peine des notions, sinon des des déclarations platoniciennes : il n'en est plus de même dans ce qui suit : « un composé, un mélange d'idées.... un être soumis à la naissance, compris dans le devenir » (p. 97 et 98). A l'appui de son opinion, Brochard allègue le discours que, dans le *Timée* (41 A), le Démiurge tient aux dieux inférieurs : « De même que vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, ni naturellement indissolubles, néanmoins vous ne serez pas détruits, car telle est ma volonté. » Mais n'est-il pas de toute évidence que celui qui tient ce langage revendique pour lui un privilège et une puissance, attributs exclusifs du Dieu suprême ?

*
* *

Pour clore à la fois cette discussion et mon compte rendu, rien ne m'a paru plus opportun que la citation par laquelle se termine le beau volume édité et préfacé par M. Delbos : « Chacune à sa manière et selon sa méthode, la morale religieuse et la morale philosophique enseignent les mêmes vérités : elles ont leur domaine distinct et marchent parallèlement sur deux routes différentes. Commencer par les distinguer et par faire à chacune sa part, c'est peut-être le vrai moyen de faire vivre d'accord « les deux sœurs immortelles. »

A droite comme à gauche, l'approbation générale pourra comporter

des réserves : ceux qui ont connu intimement Brochard seront d'accord pour dire : « Ce fut le fond de sa pensée. »

C. Huit.

R. P. Pègues, O. P. : *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin. T. VI. La Béatitude et les actes humains.* Gr. in-8°, 655 pages. Toulouse. Ed. Privat.

Le sixième tome du *Commentaire* se recommande par les mêmes qualités que les tomes précédents : même fidélité scrupuleuse à suivre le texte, même clarté dans la traduction et les explications.

Le R. P. Pègues y aborde la seconde partie de la *Somme Théologique* qui est, à son avis, « la plus originale et la plus géniale ». « Nulle part ailleurs, peut-être, le génie de saint Thomas ne s'est révélé plus puissant,... plus synthétique et plus analytique tout ensemble.» (p. 210). Tout le monde sait que saint Thomas fut un grand métaphysicien, mais on ne sait pas assez qu'il fut, au même degré, un pénétrant observateur. La seconde partie de la *Somme Théologique* contient une richesse extraordinaire d'analyses psychologiques. On y trouve une organisation de la science de l'acte moral et humain que l'on chercherait en vain chez d'autres auteurs.

Les vingt et une premières questions de la *prima secundæ* forment la matière du présent volume : elles comprennent le traité de la Béatitude ou de la fin dernière (q. 1-5), et le traité de l'acte humain considéré en lui-même (q. 6-21). C'est dire qu'on reste presque toujours sur le terrain philosophique. L'ouvrage aurait pu s'intituler : les fondements de la morale d'après saint Thomas d'Aquin. Sa publication est particulièrement opportune en un temps où se manifestent, dans leur brutalité, les funestes conséquences de la « crise morale ».

Quelle différence entre la puissante synthèse de saint Thomas et les misérables morales positivistes que les nouveaux docteurs présentent à la société moderne ! On se demande par quel aveuglement la raison humaine a pu quitter ces lumineux sommets pour redescendre dans la région du chaos et de l'erreur.

D'après saint Thomas, tout le problème moral dépend essentiellement du problème de *la fin dernière*. Il ne saurait y avoir qu'une seule vraie morale, parce qu'il n'y a qu'une fin dernière de l'activité humaine. La notion de fin, d'ailleurs, n'est pas séparable de la notion de bien, et la fin ultime s'identifie avec le bien absolu. La tendance irrésistible vers le bonheur, qui est dans le cœur de l'homme et qui plonge ses racines dans le fond même de son être, ne peut trouver sa pleine satisfaction qu'en Dieu seul. Il faut parvenir jusqu'à l'être

incréé, jusqu'au bien infini, pour découvrir le fondement inébranlable de la morale et de l'obligation.

Mais il est impossible de résumer dans un bref compte rendu la doctrine si riche du Docteur Angélique. Qu'on lise l'ouvrage entier : moralistes et psychologues en retireront un égal profit.

Le P. Pègues est resté fidèle au programme qu'il s'était tracé au début de son travail. Son commentaire fait corps avec le texte ; l'explication s'insère à merveille dans la pensée de saint Thomas pour l'éclairer et en révéler toute la plénitude. De la sorte, la lecture se poursuit sans interruption et sans heurt ; l'exposition est liée, enchaînée, et l'on n'est jamais arrêté par ces notes disparates (si fréquentes en d'autres livres), qui fatiguent l'attention et détournent l'esprit de l'idée principale. Le P. Pègues entend étudier saint Thomas « en lui-même et pour lui-même », en s'abstenant de toutes les digressions vaines, subtiles et encombrantes. Il y a pleinement réussi.

Au début de chaque question, de chaque article, il indique l'enchaînement des idées et montre la cohérence de cette doctrine dont les différentes parties se combinent dans une unité organique « plus indivisible que le diamant ». Parfois de rapides synthèses remettent sous les yeux le chemin parcouru.

Les controverses suscitées autour de la pensée du saint Docteur sont exposées très brièvement, et le commentateur conclut avec une grande modération. Signalons seulement, les discussions sur « l'essence de la Béatitude » (p. 104 seq.), sur la « prémotion de la volonté humaine par Dieu » (296 seq.), sur le « jugement dernier pratique dans l'acte libre » (313 seq.), sur « le probabilisme » (571-584).

Le P. Pègues n'a pas jugé nécessaire de réfuter systématiquement les erreurs modernes. Il a pensé avec raison que le seul exposé de la doctrine du Maître était suffisant pour faire crouler ces édifices fragiles. D'un mot, il rejette les morales positivistes, parce qu'elles donnent comme fin dernière à l'homme ce qui est le propre du minéral ou de l'animal (p. 53). Il signale en passant le vice radical du système moral de Kant. Le philosophe allemand oublie que la notion de fin ne se sépare pas de la notion de bien. L'idée de devoir considérée indépendamment du bien devient vide et creuse : car le bien en était le fondement et lui fournissait son contenu (p. 53). Vouloir obstinément détourner sa pensée et son cœur de la béatitude, sous prétexte de perfection morale, serait un aveuglement déplorable et un orgueil insensé (p. 204).

On pourrait peut-être reprocher au P. Pègues de reproduire parfois

trop littéralement des expressions latines. Mais, à la réflexion, cette critique s'évanouit, car on s'aperçoit que beaucoup d'idées scolastiques ne trouvent pas en français des termes qui puissent les traduire exactement. Il faut reconnaître que sous l'influence cartésienne notre langue philosophique s'est considérablement appauvrie.

Pour tout dire, ce volume devrait être entre les mains de tous ceux qui veulent nourrir leur esprit à une philosophie saine et profonde. Grâce au commentaire du P. Pègues, les débutants pourront facilement comprendre la pensée de saint Thomas. Ceux qui font de la Somme Théologique leur étude habituelle, le liront, eux aussi, avec grand profit. Par un long commerce avec la pensée du saint Docteur, le P. Pègues est arrivé à en pénétrer les secrets et à percevoir des nuances qui échappent au lecteur ordinaire. En parcourant son commentaire, on sera étonné de découvrir dans la *Somme* ce qu'on n'y avait jamais soupçonné, et bien des passages s'éclaireront d'une lumière nouvelle.

Souhaitons que les volumes suivants paraissent sans tarder.

J. Le Rohellec.

RECENSION DES REVUES

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. Tome I. 1912. — A. Michotte et C. Ransy : *Contribution à l'étude de la mémoire logique* (1-95). — Analyse, fondée sur de nombreuses expériences, des facteurs qui entrent en jeu dans la mémorisation des groupes de mots liés les uns aux autres par des relations logiques. Parallèle entre la mémoire logique et la mémoire purement mécanique, au double point de vue de leurs mécanismes et de leurs rendements respectifs. Les divers « types de mémoire ». — J. Lottin : *Quetelet. Son système sociologique* (97-172). — La physique sociale du statisticien belge apparaît comme une adaptation aux phénomènes sociaux des principes de la mécanique céleste de Laplace. — P. Nève : *Le pragmatisme et la philosophie de M. Bergson* (173-210). — L'auteur étudie le rapport du bergsonisme au pragmatisme et esquisse une critique de celui-là. — J. Lemaire : *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la cosmologie* (211-280). Critique de la théorie de M. Le Roy sur la

valeur des faits et des lois scientifiques, et discussion des principaux griefs articulés contre les méthodes de la science. Indications de quelques orientations que devraient prendre les études de cosmologie. — C. Jacquart : *Essais de statistique morale. La criminalité belge (1868-1909)* (281-420). — N. Balthasar : *La méthode en Théodicée. Idéalisme Anselmien et Réalisme Thomiste* (421-468). — Interprétation précise de l'argument de saint Anselme, d'après l'ensemble des œuvres du saint Docteur. Les diverses formes et quelques interprétations récentes de la preuve ontologique. « La tendance de la théodicée anselmienne est manifestement idéaliste ». La théodicée thomiste est réaliste. — A. Mansion : *La notion de Nature dans la Physique Aristotélicienne* (469-568). — A. Michotte : *Nouvelles recherches sur la simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques. Expériences de complication* (569-664). — A. Michotte : *Note à propos de contributions récentes à la Psychologie de la volonté* (665-705). — Examen critique de la méthode et des recherches du R. P. Boyd Barrett. Réponse aux objections faites par Ach au travail de l'auteur sur le *Choix volontaire*.

Annales de philosophie chrétienne. — Avril 1912. — J. Durantel : *La notion de la création dans saint Thomas*. Troisième article (5-49). — Les anges, leur nature, leurs fonctions, leur hiérarchie. L'âme humaine, sa nature et ses facultés, la vie sociale. — Ph. Borrell : *Spinoza, interprète du judaïsme et du christianisme*. Premier article (50-84). — La jeunesse de Spinoza s'écoula dans un milieu agité : la Hollande était en plein tumulte politique et religieux. Il n'est donc pas étonnant de le voir en dissentiment avec ses maîtres et excommunié par la synagogue. Il sympathise avec les sectes dissidentes du christianisme et fréquente les groupes rationalistes. Ses lectures juives sont très étendues : il subit surtout l'influence de deux commentateurs du Talmud, Hisdaï Creskas et Maïmonide. Il lit peu d'ouvrages sur le christianisme ; il connaît bien cependant la *Philosophia sanctæ Scripturæ interpres* de son ami Louis Meyer, qui soutient que la philosophie, et en particulier l'intellectualisme cartésien, est le seul interprète légitime de la Bible.

Revue philosophique. — Avril 1912. — A. Rey : *Les idées directrices de la physique mécaniste* (337-366). — A l'encontre d'une interprétation purement formelle de la science, « nous voudrions montrer par un *fait historique positif :* l'élaboration de la mécanique et de la physique comme *sciences exactes* et comme ensemble de *relations mathématiques*, qu'historiquement cette élaboration a un rapport

étroit avec un ensemble de conceptions à la fois réalistes et rationnelles, en un mot d'idées philosophiques. » — N. Kostyleff : *La psycho-analyse appliquée à l'étude objective de l'imagination* (367-396). — Analyse des travaux que Bleuler, Bezzola, Mæder, Riklin et surtout Jung ont entrepris à la la clinique psychiâtrique de Zurich, d'après les méthodes de Freud. Ces études sont « en train de changer la base même de la psychiâtrie. » Elles fournissent d'autre part à la psychologie de l'imagination une base sûre : car le développement, par exemple, du délire de persécution chez un dément précoce « explique non seulement l'essor naturel de l'inspiration, mais encore les formes les plus abstruses du symbolisme poétique. » — A. Berrod : *Le raisonnement par l'absurde et la méthode des résidus* (397-403). — 1° Le nombre des propositions entre lesquelles la démonstration *ab absurdo* nous oblige à opter ne se réduit pas nécessairement à deux. — 2° Il y a des analogies entre ce raisonnement et la méthode des résidus.

Revue Thomiste. — Novembre-Décembre 1911. — R. P. Hedde : *Nécessité de la théologie spéculative ou scolastique.* — « Loin d'opposer, comme on le fait parfois, la théologie positive et la théologie spéculative, il faut les associer. Elles sont faites pour s'entr'aider : c'est la loi de Dieu. Sans la positive, la spéculative marcherait à vide ; et sans la spéculative, la positive risquerait de s'égarer. Au fond, tout le monde se conduit avec des principes, mais beaucoup ne se les avouent pas et, dès lors, ils ne peuvent les contrôler. » — C. Huit : *Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas.* — « Saint Thomas a-t-il connu Platon, dans quelle mesure, par quel canal ? — Qu'a-t-il dû rejeter dans le platonisme ? — Qu'a-t-il été conduit à lui emprunter ? » M. Huit répond à ces trois questions. — R. P. Cazes : *La philosophie moderniste (2e article).* — Comment « l'évolution est le point capital du modernisme. Il n'y a pas une seule question religieuse, dogme, morale, institution, où elle n'entre à titre de raison explicative primordiale ». Le point de départ est l'immanentisme de la connaissance, et le panthéisme devient dès lors la conclusion logique. — R. P. Mélizan : *L'hypothèse de la génération spontanée (2e article).* — La théorie de la génération spontanée est non seulement gratuite mais irrationnelle. Saint Thomas ne l'a pas admise au sens moderne.

Janvier-Février 1912. — R. P. Cazes : *La philosophie moderniste (3e article).* — Comment l'agnosticisme moderniste rend impossible une vraie connaissance de Dieu. — R. P. Robert : *La doctrine sociale de saint Thomas et sa réalisation dans les faits.* — « Les affirmations

des catholiques sociaux, comme leurs œuvres de réforme, sont la mise en pratique des principes formulés d'une façon précise par saint Thomas. » L'auteur le prouve pour les trois questions de la *Société*, de la *Propriété* et du *Salaire*. — CARDINAL LORENZELLI : *Lettre au R. P. del Prado à propos de son livre :* DE VERITATE FUNDAMENTALI PHILOSOPHIÆ CHRISTIANÆ. — La distinction réelle entre l'essence et l'existence des substances créées, et l'identité de l'essence et de l'existence divines, « servent de soutien et de base première à tous les autres principes moins universels ». Si on le nie, « on sort tout à fait de l'école de saint Thomas ». — A. BOUYSSONIE : *A propos de la Matière et de la Vie. Réplique au P. Mélizan.* — L'auteur reprend et discute en détail les divers reproches scientifiques et philosophiques que lui a faits son contradicteur. Il maintient l'accord de ses affirmations avec les certitudes de la science et les principes de la philosophie scolastique.

MARS-AVRIL 1912. — T. RICHARD : *Un modèle d'exposition scolastique.* — Étude sur les qualités scientifiques du style et des procédés d'exposition de saint Thomas. — R. P. CAZES : *La philosophie moderniste (4e article).*— Réfutation de l'agnosticisme moderniste et exposé de la théorie thomiste de la connaissance humaine de Dieu. — R. P. HEDDE : *La lumière d'après les anciens.* — Notions de la lumière, de la couleur et du diaphane d'après Aristote et saint Thomas. Il faut tenir compte du sens précis, un peu différent du sens actuel, donné à ces mots dans l'exposé de la théorie scolastique de la connaissance.

Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. — 4 JANVIER. — John E. BOODIN : *Existe-t-il des choses?* (5-15). — Pour le sens commun, l'existence de *choses* individuelles et distinctes est encore plus claire que celle d'esprits personnels. Pour le philosophe contemporain, c'est l'inverse. L'intellectualisme pur et l'héraclitéisme opposent à la réalité des *choses* des difficultés qu'ils estiment insurmontables. Cependant on peut donner de cette réalité une interprétation à la fois pragmatiste et réaliste.

18 JANVIER. — Jay William HUDSON : *Fins et méthodes des cours d'introduction* (29-39). — On commence à se préoccuper sérieusement de la question : Comment étudier et enseigner la philosophie ? — Une enquête sur les cours d'introduction à la philosophie a provoqué trente-cinq réponses de professeurs universitaires. L'auteur en tire des remarques suggestives : 1) sur l'existence de ces cours, 2) sur le but qu'on s'y propose, 3) sur les méthodes qu'on y emploie, 4) sur l'utilité d'un nouveau manuel. — W. P. MONTAGUE : *Le nouveau et*

l'ancien réalisme (39-46). — Le réalisme naïf, incapable de se concilier avec les faits, surtout avec l'erreur, a fait place au dualisme, qui admet un double monde : un monde intérieur donnant accès à un monde extérieur. Le subjectivisme a supprimé le monde extérieur. Le néo-réalisme se rapproche du réalisme naïf, mais il se préoccupe de faire cadrer ses thèses avec les données de l'expérience.

1er Février. — J. W. Bridges : *La doctrine de l'énergie spécifique des nerfs* (57-65). — Cette doctrine est contraire « à la doctrine physiologique du développement des sens et, partant, à la théorie de l'évolution » (p. 60). — E. L. Hicks : *L'inversion est-elle une inférence valide?* (65-70). — L'inversion viole le principe fondamental de la logique et ce principe de sens commun que nous ne devons pas affirmer au-delà de l'évidence.

15 Février. — Josiah Royce : *Définitions et Débats* (85-101). — Critique du règlement adopté par l'*American Philosophical Association* pour son onzième congrès. Le programme trop exclusif laissait de côté des questions importantes non réglées, et interdisait la discussion à de nombreuses catégories de philosophes. — H. A. Overstreet : *Le XIe congrès annuel de l'Association Américaine de Philosophie.* — Compte rendu (101-110). L'impression qui se dégage, c'est que la réunion fut vraiment, comme s'exprima un congressiste, « a riot of philosophic anarchy » (p. 101).

29 Février. — Norman Kemp Smith : *Le problème de la connaissance* (113-129). — Une théorie de la connaissance, tout en étant individualiste, doit concilier le réalisme et le phénoménisme. L'auteur tente cette conciliation en s'inspirant à la fois de Kant et de M. Bergson. — John E. Russell : *L'anti-intellectualisme de Bergson* (129-131). — Réfute les objections émises par M. Perry.

14 Mars. — B. H. Bode : *Le concept de connaissance immédiate* (141-149). — Le conflit entre les réalistes objectivistes et leurs adversaires porte sur le traitement que Kant a fait subir au concept de connaissance immédiate. D'après les critiques récents de l'idéalisme objectif, Kant aurait donné à ce concept deux significations incompatibles, et cette confusion se serait transmise chez ses disciples jusqu'à nos jours. — Durant Drake : *Quelle sorte de réalisme?* (149-155). — Le réaliste naïf ou « naturel » affirme l'identité de l'objet perçu et de l'objet existant; l'arbre vert qu'il voit est identiquement l'arbre vert qui est au milieu de la pelouse. Mais, si l'on remue le globe de l'œil, l'arbre vu se met aussi à remuer; cependant que l'arbre de la pelouse reste immobile. Il faut donc admettre le réalisme critique, d'après lequel l'arbre perçu est un effet de l'arbre existant et distinct de lui.

28 Mars. — Joseph Kinmont Hart : *Relations de la psychologie individuelle et expérimentale avec la psychologie sociale* (169-176). — La psychologie doit avoir une valeur sociale ; elle doit étudier le développement du moi, comme membre de la société. La psychologie pédagogique de l'avenir sera une psychologie résolument sociale.

11 Avril. — Karl Schmidt : *Études sur la structure des systèmes. I. Division des problèmes* (197-204). — La science ne progresse qu'en se divisant. Les mathématiques et la physique étaient jadis partie intégrante de la philosophie ; celle-ci voit chaque jour ses enfants se séparer d'elle et se développer pour leur compte. D'autres séparations sont à prévoir. L'étude, par exemple, des entités logiques comprend naturellement quatre branches : psychologie de la connaissance, logique de la connaissance, critique de la connaissance, structure de la connaissance.

25 Avril. — Roy Wood Sellars : *Existe-t-il une relation cognitive?* (225-232). — Les problèmes épistémologiques sont maintenant exactement définis ; on en a décomposé les divers éléments et chacun d'eux a trouvé son champion. Mais a-t-on suffisamment étudié les postulats cachés ? et, notamment, est-on sûr qu'il existe une relation cognitive, interne ou externe ? L'auteur se prononce pour la négative.

CHRONIQUE

LE JUBILÉ PROFESSORAL DU Dr JOSEPH GRASSET

L'Université et la ville de Montpellier ont célébré solennellement, le 18 avril, le trentième anniversaire de professorat de notre éminent collaborateur le Dr Joseph Grasset. Nous tenons à nous associer aux hommages d'admiration reconnaissante et de respectueuse affection que ses collègues, ses amis et ses élèves prodiguèrent à l'envi au patient chercheur, au penseur pénétrant et au vaillant chrétien.

La fête, commencée le matin dans le recueillement de la chapelle privée de Son Éminence le Cardinal Évêque de Montpellier, s'acheva dans l'après-midi au palais de l'Université, sous la présidence de M. le Recteur Benoist. M. le Professeur Rauzier, l'élève de prédilection du jubilaire, président du comité d'organisation, retraça la féconde carrière de son maître, et présenta à l'assistance le buste et

la médaille commémorative, œuvres du sculpteur montpelliérain Injalbert. Le Professeur Grasset répondit par une allocution exquise de grâce, d'humour et de modestie.

Nous nous faisons un plaisir de reproduire ici, à la gloire du maître, de larges extraits du discours de M. le Professeur Rauzier :

« Tout ceci, mon cher Maître, sera aussi rappelé à vos amis par le dessin qui occupe en partie le recto de la plaquette ; ils y trouveront, reproduite d'après une photographie, la façade de notre Faculté de médecine, dont vous êtes l'honneur et le drapeau, comme le furent autrefois Lapeyronnie et Barthez, qui en gardent jalousement le seuil. Vous-même y trouverez une perspective qui vous est familière et que, sous une incidence un peu différente, vous contemplez tous les jours des fenêtres de votre demeure : l'entrée de l'École et, tout auprès, les majestueux piliers, les tours imposantes de notre antique et grandiose cathédrale. Un foyer de la science humaine avoisinant un sanctuaire de la foi !

..... Ce groupement symbolique m'amène, par une transition toute naturelle, en abordant maintenant la brève analyse de votre œuvre scientifique, à dire quelques mots de l'un des ouvrages dont nous avons tenu à graver le titre sur votre médaille, parce qu'il compte parmi ceux auxquels vous avez confié le meilleur de votre pensée, l'essence de vos convictions intimes.

Dans vos *Limites de la Biologie*, livre de chevet pour bien des savants autant que pour les représentants de toutes les confessions, vous avez développé et soutenu, avec une logique aussi brillante qu'irréfutable, des idées analogues à celles que je viens d'exprimer et de résumer bien pauvrement.

Comme le dit avec raison Bourget, dans la magnifique Préface qu'il a écrite pour ce beau livre de critique philosophique, les deux cents pages que vous avez consacrées à cette question de doctrine ont été « passionnément lues et passionnément discutées ». Vous avez « abordé là — ajoute le grand écrivain — et résolu de la façon la plus saisissante, un des problèmes les plus essentiels de notre âge et qui n'est rien moins que celui de la valeur de la science ».

Loin de constituer un pamphlet contre cette dernière, votre livre l'a rendue plus forte et plus inattaquable, en délimitant ses frontières et dressant une carte exacte de l'empire scientifique.

Vous montrez le domaine de la Biologie, celle parmi les sciences qui nous intéresse le plus, borné en bas par les sciences physico-chimiques, latéralement par la morale, la physiologie, la littérature, et les arts, l'histoire, la sociologie et le droit ; en haut, par les mathé-

matiques, la géométrie, la logique, la métaphysique, la théologie et la religion.

Vous insistez sur cette notion, trop souvent méconnue, que les procédés applicables à l'étude des sciences biologiques ne sauraient être utilisés dans les autres domaines, et que toute science, la théologie comprise, a ses principes, ses méthodes, ses dogmes fondamentaux.

Dès lors, point d'antagonisme entre la science et la religion ; « la théologie, science des vérités révélées, ne peut être ni classée dans les sciences positives, ni jugée par les sciences positives; seuls, leurs empiètements réciproques provoqueraient un désaccord immédiat et irréductible. *Nec ancilla nec domina*, telle était votre formule.

Ainsi comprise (et c'est là votre conclusion), « la Biologie n'est ni tyrannique, ni tolérante, en même temps qu'elle n'est ni asservie ni dépendante. Elle laisse à chacun de ses disciples sa liberté de penser, de savoir et de croire en psychologie, en métaphysique et en religion, comme elle le laisse libre en mathématiques et en physico-chimie. Cette doctrine, qui est celle du *libéralisme scientifique*, consiste simplement à dire à la biologie, comme à chacune des autres sciences : « Ne cherchez point à sortir de vos limites naturelles, et on respectera votre domaine. N'empiétez pas, et vous ne serez pas envahis. Chacun chez soi!... »

En plus des *Limites de la biologie*, trois de vos ouvrages seulement, choisis, non sans motifs, dans la riche collection dont nous a dotés votre activité féconde et vraiment géniale, demeurent pérennisés sur l'envers de votre médaille : ce sont les *Demifous*, *Les deux Psychismes*, enfin votre merveilleux et tout récent *Traité de Physiopathologie clinique*.

Votre livre sur les *Demifous* (en un mot !) *et les Demiresponsables* est, à juste titre, un de vos fils de prédilection. Vous y tenez parce que les idées personnelles qui s'y trouvent exposées ont fait, depuis, leur chemin, après avoir été beaucoup discutées...

... Tout bien pesé et discuté, vous n'avez pas hésité à proclamer la réalité de ces demifous à responsabilité atténuée. Ces demifous, que l'on rencontre dans la vie à tous les pas, qui s'offrent tous les jours à l'observation extra-médicale, qui se sont depuis longtemps imposés dans le roman comme au théâtre, et présentent, d'autre part, des caractères cliniques précis, « peuvent avoir — affirmez-vous — une haute valeur sociale, comme en témoignent les nombreux supérieurs intellectuels qui ont présenté des stigmates de demifolie ; souvent aussi, ils sont nuisibles à la société, qui a le devoir et le droit de se

garantir contre leurs méfaits, tout en les assistant et en les traitant ».

Peu après cet ouvrage, et en guise de conclusion pratique, paraissait sous votre signature un *Traité sur la responsabilité des criminels* que la jurisprudence a fait sien.

La question des *Deux psychismes*, à laquelle votre nom demeure désormais attaché, fut également pour vous l'occasion d'importants travaux, qui servent et serviront, en bien des circonstances, de fil d'Ariane aux neurologistes dans la détermination du rôle respectif que jouent, en les actes de la vie, le psychisme supérieur, libre, conscient et volontaire, d'une part, et, d'autre part, le psychisme inférieur, subconscient, automatique et involontaire. Si le fond de l'argumentation ne vous appartient pas de façon exclusive, vous avez eu le mérite de la schématiser en un graphique aujourd'hui connu de tous : le *polygone* de Grasset, opposé au centre O de l'intellectualité supérieure, a fait une rapide fortune.

Grâce à lui et par le mécanisme, actuellement connu, de la « désagrégation suspolygonale » et de « l'automatisme polygonal », on interprète sans difficulté des phénomènes physiologiques ou pathologiques, tels que le rêve, la distraction, le somnambulisme spontané, l'hypnose provoquée, et jusqu'aux troublantes pratiques des tables tournantes, du pendule explorateur, de la baguette divinatoire, du cumberlandisme et du spiritisme, tout l'occultisme en un mot.

Il me reste, enfin, à parler de l'œuvre capitale, de l'œuvre maîtresse, de celle que vous avez eu la coquetterie de parachever naguère, pour qu'elle fût complète à l'heure de votre jubilé scientifique : je fais ici allusion à ce magnifique *Traité de Physiopathologie clinique*, qui constitue, en quelque sorte, la synthèse de vos trente ans d'enseignement magistral, par conséquent une synthèse de toute la science médicale, synthèse puissante et originale s'il en fut, parce qu'elle émane d'un cerveau rompu à la pratique des idées générales.

Si vous n'avez point voulu donner à cette œuvre le titre de « Pathologie générale », qu'elle eût certainement mérité, c'est parce que vous avez voulu, fidèle à votre conception de la Vie et de la Maladie, qui est celle de nos grands ancêtres montpelliérains, rajeunie et rénovée à la faveur des travaux et des découvertes modernes, c'est, dis-je, parce que vous avez voulu enfoncer et marteler, dès le premier contact, dans l'esprit de vos lecteurs, l'idée directrice de votre ouvrage.

Pour vous, la *pathologie générale*, qui résume tout ce qui a trait à

l'homme malade, n'est rien sans la *physiologie,* qui étudie les fonctions de l'homme sain : elle doit donc avoir pour base et pour fondement cette dernière. La *vie,* chez l'homme malade comme chez l'homme sain, obéit aux mêmes lois, qui deviennent ainsi des lois physiologiques. Comme vous l'avez, après Claude Bernard, inscrit au frontispice de votre œuvre, « il n'existe qu'une science en médecine, et cette science est la physiologie, appliquée à l'état sain comme à l'état morbide ». D'autre part, le souci de l'homme malade, du sujet vivant et souffrant, qu'il faut étudier toujours et guérir quand on le peut, doit dominer l'étude de la pathologie générale, dont toutes les parties ont ainsi la Clinique pour point de départ et pour objectif, en un mot, pour raison d'être.

Ces deux idées permettent immédiatement de préjuger le plan et les tendances générales de votre œuvre.

Dominé et dirigé par le « penser physiologique », le plan d'ensemble de votre ouvrage gravite autour du « Cercle de la vie », schéma dont chacune des divisions correspond à une fonction de l'organisme envisagée à l'état normal et à l'état pathologique, et qui, dites-vous éloquemment, est « semblable au serpent enroulé, dont les extrémités se rejoignent et se continuent, qui n'a ni fin ni commencement, mais qui se perpétue dans une admirable pérennité ». C'est donc la « Vie », avec son évolution normale ou déviée, qui sert de centre, d'objectif et de trait d'union à tous les chapitres de votre œuvre.

Des trois gros volumes que vous avez consacrés à la pathologie générale, dont vous faites une physiopathologie clinique, le premier a pour but l'étude des fonctions de réception de la *matière,* c'est-à-dire de la *trophobiologie.* — Le second s'occupe des fonctions de défense de l'organisme contre la maladie, contre les éléments morbifiques venus de l'extérieur, contre l'étranger, de l'*antixénisme* en un mot. Ce terme d'antixénisme, que vous avez créé et qui a fait, lui aussi, fortune, mérite de rester ; il ramasse en lui, écrit Paul Bourget, toute une philosophie de la vie physiologique et, par extension, de la vie nationale. — Le troisième, enfin, complète la revue des grandes fonctions de l'économie, envisagées à l'état normal comme à l'état pathologique, par l'étude des fonctions de réception, d'élaboration et d'émission de l'*énergie,* c'est-à dire par la *neurobiologie.*

Ce qui se détache lumineusement de tous les chapitres, ce qui émerge de l'ouvrage entier avec une évidence incontestable, c'est l'activité, c'est la susceptibilité, c'est la combativité de l'organisme vivant envahi par les causes morbifiques. Il faut le répéter une fois de

plus, puisque ce fut toujours la doctrine montpelliéraine : la maladie n'est point l'œuvre des agents nocifs et le résultat de leur application à l'économie ; elle est fonction de la résistance de cette dernière et de sa réaction à l'endroit de l'ennemi venu du dehors ; dans l'infection, par exemple, « le microbe provoque la maladie, mais c'est l'homme qui fait et réalise *sa maladie.* »

On le voit, votre ouvrage est à la fois un traité de physiopathologie et de philosophie médicale ; mais la philosophie est, ici, une philosophie rationnelle, vraiment scientifique, uniquement étayée sur des faits, exempte de toutes conceptions nuageuses ou purement spéculatives...

Mais je m'arrête, laissant à regret, dans l'ombre, bien des œuvres belles et bonnes, qu'il m'eût été doux d'analyser : ce beau *Traité des maladies du système nerveux*, à la réfection duquel vous avez bien voulu m'associer ; vos *Consultations médicales*, si appréciées des praticiens ; vos multiples volumes de *Clinique médicale*, dans lesquels vous avez, durant nombre d'années, passé en revue et mis au point toutes les questions d'actualité ; votre récente *Thérapeutique des maladies nerveuses ;* vos troublantes études sur le *Spiritisme devant la Science*, l'*Occultisme*, l'*Hypnotisme* et la *Suggestion ;* votre livre sur les *Maladies de l'orientation et de l'équilibre ;* ceux ayant trait aux *Idées médicales*, au *Milieu médical* et à la *Question médico-sociale ;* tant d'autres, enfin, que je ne puis citer, jusqu'à ce délicieux volume sur *Boissier de Sauvages, un médecin de l'Amour au temps de Marivaux*, qui constitue, pour les fins lettrés, un véritable régal ; tout cela mériterait d'être signalé, développé, applaudi. Si je m'en permets la sèche énumération, c'est simplement pour rappeler (car chacun le sait) combien est richement garni l'écrin, toujours extensible, des joyaux que vous nous ciselez.

Mon cher Maître, laissez-moi, en terminant, au nom de nos deux Comités dont la mission prendra fin tout à l'heure, au nom des Collègues, des confrères et des amis réunis en cette solennelle circonstance, laissez-moi vous dire à nouveau notre gratitude, nos félicitations, enfin la joie que nous éprouvons tous à vous fêter aujourd'hui dans l'intégrale possession de votre activité physique, dans toute la maturité de votre immense talent, dans le plein épanouissement et à l'apogée de votre production scientifique.

Publication nouvelle. — *Comment Enseigner.* Bulletin pratique de pédagogie secondaire. N° 1, un vol. in-8° de 67 pages. Administration : 6, Place Bellecour, Lyon.

Sous ce titre paraît, en fascicules trimestriels, une nouvelle revue qui nous semble très digne d'attention. Elle s'adresse non seulement aux professionnelles de l'enseignement féminin, mais aux mères de familles pour les aider à donner à leurs filles une formation intellectuelle en rapport avec la tâche et la situation qui les attendent dans la société. Or, cette formation, ce n'est pas à l'enseignement primaire, même supérieur, qu'il faut la demander, mais à la véritable culture classique, celle qui vise à la fois l'intelligence et le caractère, et apprend à penser.

Après d'intéressantes réflexions générales sur l'enseignement des jeunes filles, ce numéro présente, en un long article, toute une méthode pour enseigner l'histoire : on examine les programmes, les matériaux et les procédés de cet enseignement, l'esprit de sincérité, d'impartialité et de confiance en l'avenir que l'on peut souhaiter à tous les maîtres français.

Ce numéro ouvre enfin une galerie de portraits d'éducatrices par celui de Mlle Jenny Harent, fondatrice du pensionnat de l'Hormat à Lyon.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ARISTOTE. — *La Métaphysique*. Livre I. Traduction et commentaire par G. Colle. Un vol. in-8° de 170 pages. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1912.

R. P. A. GARDEIL. — *La Crédibilité et l'Apologétique*. 2e édition refondue. Un vol. in-16 de 332 pages. Paris, Gabalda, 1912.

R. GILLOUIN. — *La philosophie de M. Henri Bergson*. Un vol. in-16 de 187 pages. Paris, Grasset, 1911.

S. GAGNEBIN. — *La philosophie de l'intuition*. Essai sur les idées de M. E. Le Roy. Un vol. in-8° de 240 pages. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1912.

Enquête médicale et canonique sur la guérison de Sœur Julienne. Un vol. in-8° de 110 pages. Paris, Beauchesne, 1912.

CH. LALO. — *Introduction à l'esthétique*. Un vol. in-18 de 343 pages. Paris, Colin, 1912.

E. MEYERSON. — *Identité et réalité*. 2e édition. Un vol. in-8° de 542 pages de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1912.

E. DE ROBERTY. — *Les concepts de la raison et les lois de la nature*. Un vol. in-16 de 178 pages de la même *Bibliothèque*. Paris, Alcan, 1912.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XX

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

P. Gény . . . . . Critique de la connaissance et Psychologie 555

M. Gossard. . . . . Sur les frontières de la métaphysique et des sciences 443

THÉODICÉE

J. Bonnifay . . . . . La démonstration *a priori* de l'existence de Dieu 337

A. Bouyssonie . . . . . Essai de démonstration purement *a priori* de l'existence de Dieu. . 113

A. Bouyssonie . . . . . Réponse à M. Bonnifay. 346

PSYCHOLOGIE

Dr F. de Grandmaison. . . Les grandes névroses et leur traitement moral 366

Dr M. Monsaingeon . . . La part du physique dans les psychonévroses et la cure physique. 475

SOCIOLOGIE

H. Taudière . . . . . L'État et la question ouvrière . . 132

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

H. Colin. . . . . La crise du mutationisme. . . . 352

J.-B. Saulze . . . . . Le monisme hylozoïste de M. Le Dantec. 257

MORALE

J. Le Rohellec . . . . . Morale individuelle et Morale sociale 5

A.-D. Sertillanges . . . . Le Bien dans les actions intérieures et extérieures 243

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. Louis . . . . . Note sur le prétendu fidéisme de Pascal 40
F. Mentré . . . . . Note sur les origines de l'idée de raison chez Cournot 151
E. Revillout . . . . . L'égalité devant la mort dans l'Égypte romaine 28
M. de Wulf . . . . . Les courants philosophiques du moyen âge occidental. I. — Civilisation et Philosophie 225
II. — L'Essor de la Scolastique . . 389
III. — Le choc des idées 592

REVUES CRITIQUES

A. Diès . . . . . Revue critique d'Histoire de la philosophie antique 489
G. Jeanjean . . . . . Revue critique de Pédagogie. . . 604

ÉTUDES CRITIQUES

J. Bulliot . . . . . Les deux idéalismes. 406
A. Leclère . . . . . La Philosophie du « Comme si » . 283

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

P. Le Guichaoua . . . . Valeur et limites de la connaissance. Second article 55
P.-A. Le Guyader . . . . Les morales positivistes et la morale thomiste 514
M. Sérol. . . . . Le libre arbitre 160
M. Sérol. . . . . Études scientifiques et croyance religieuse.. 295
Discussion entre Mgr Farges et M. Le Guichaoua 180
Cours de la *Revue de Philosophie* : Résumé des leçons de MM. Sertillanges, Rousselot, Van der Elst et Peillaube. 626

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G. Aimel . . . . . La jalousie sexuelle 312
L. Ambrosi . . . . . Ermanno Lotze et la sua filosofia . 427
P. Archambault. . . . . Guyau 326
A. Asturaro . . . . . Sociologia politica 193
B.-A. Baker . . . . . Vers la Maison de lumière. . . . 638

J.-M. Baldwin . . . . . Le Darwinisme dans les sciences morales 103
R. P. Belliot . . . . . Manuel de Sociologie catholique . 316
R. Berthelot . . . . . Un romantisme utilitaire 202
J.-J. Biervliet. . . . . Premiers éléments de pédagogie expérimentale : Les Bases. . . 614
J.-J. Biervliet. . . . . Esquisse d'une éducation de l'attention. 615
Dr Bordreuil . . . . . Étude sur le rôle de la foi religieuse dans la guérison de la maladie . 420
E. Boutroux . . . . . William James. 95
V. Brochard . . . . . Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne. . . . 639
Ch. Calippe . . . . . Tendances sociales des catholiques libéraux au XIXe siècle. . . . 313
G. Calo . . . . . Fatti e problemi del mondo educativo. 610
A. Castelein . . . . . Le surnaturel dans les apparitions et les guérisons de Lourdes. . . 418
Dr Chabrier . . . . . Les émotions et les états organiques. 98
S. G. Mgr Chollet . . . . Les enfants. 307
W. von Christ. . . . . Geschichte der griechischen Literatur 499
Dr E. Claparède . . . . . Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale. 612
J. Clarke and A. Geikie . Physical science in the time of Nero. 102
J. Cohn . . . . . Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. . 495
J. Creed Meredith . . . . Kant's Critique of æsthetic judgment 428
B. Croce. . . . . La filosofia di Giambattista Vico . 200
W. Dawson . . . . . Le nègre aux États-Unis 637
J. Delvaille. . . . . La Chalotais éducateur. 609
P. Deussen. . . . . Die Philosophie der Griechen . . 506
J. Didier. . . . . Berkeley. 326
J. Didier. . . . . Condillac 326
H. Driesch . . . . . Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft und das System der Biologie 97
J. Dubois . . . . . Le problème pédagogique 606
L. Dugas. . . . . L'éducation du caractère 617
R. Eisler. . . . . Philosophen Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker. . . . 493
A. Eymieu . . . . . Le naturalisme devant la science. 304

A. Faure . . . . . L'individualisation et la réforme de l'enseignement 610
F.-W. Fœrster . . . . . Pour former le caractère . . . 616
L. Fonck . . . . . Le travail scientifique 320
G. Fonsegrive . . . . . Ollé-Laprune 326
A. Fouillée . . . . . La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes 186
F. Garcia . . . . . Lexicon Scolasticum 321
F. Garcia . . . . . Duns Scoti Quæstiones disputatæ. 321
A. Gardeil . . . . . La certitude probable 415
B. Gaudeau . . . . . La fausse démocratie et le droit naturel 319
P. Gaultier . . . . . La pensée contemporaine 305
A. Gemelli . . . . . Cio che rispondano gli avversari di Lourdes 419
P.-R. Germery . . . . . La mémoire 606
O. Gilbert . . . . . Griechische Religionsphilosophie . 511
R. P. Gillet . . . . . La valeur éducative de la morale catholique 611
Dr G. B. Halsted . . . . Géométrie rationnelle 538
Ch. Henry . . . . . Sensation et énergie 539
Ch. Henry . . . . . Mémoire et habitude 539
H. Hœffding . . . . . La pensée humaine 305
D. Hume . . . . . Œuvres philosophiques 544
C. Jacquart . . . . . Humanités supérieures sans latin. 607
W. James . . . . . Le Pragmatisme 94
H. Keyserling . . . . . Unsterblichkeit 534
M. Legendre . . . . . Le problème de l'éducation . . . 605
Dr F. Lortzing . . . . . Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie 503
A. Marceron . . . . . La Morale par l'État 616
J. Martin . . . . . Malebranche 326
G. Maze-Sencier . . . . . L'erreur primaire 610
A. W. Moore . . . . . Pragmatism and his Critics . . . 189
J. Novicow . . . . . La Morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux 539
J. Novicow . . . . . Mécanisme et limites de l'association humaine 636
J. Pacheu . . . . . L'expérience mystique et l'activité subconsciente 100
E. Parisot et E. Martin . . Les postulats de l'éducation . . . 605
Th. Pègues . . . . . Commentaires sur la Somme Théologique 648
C. L. von Peter . . . . . Das Problem des Zufalls in der griechischen Philosophie 509

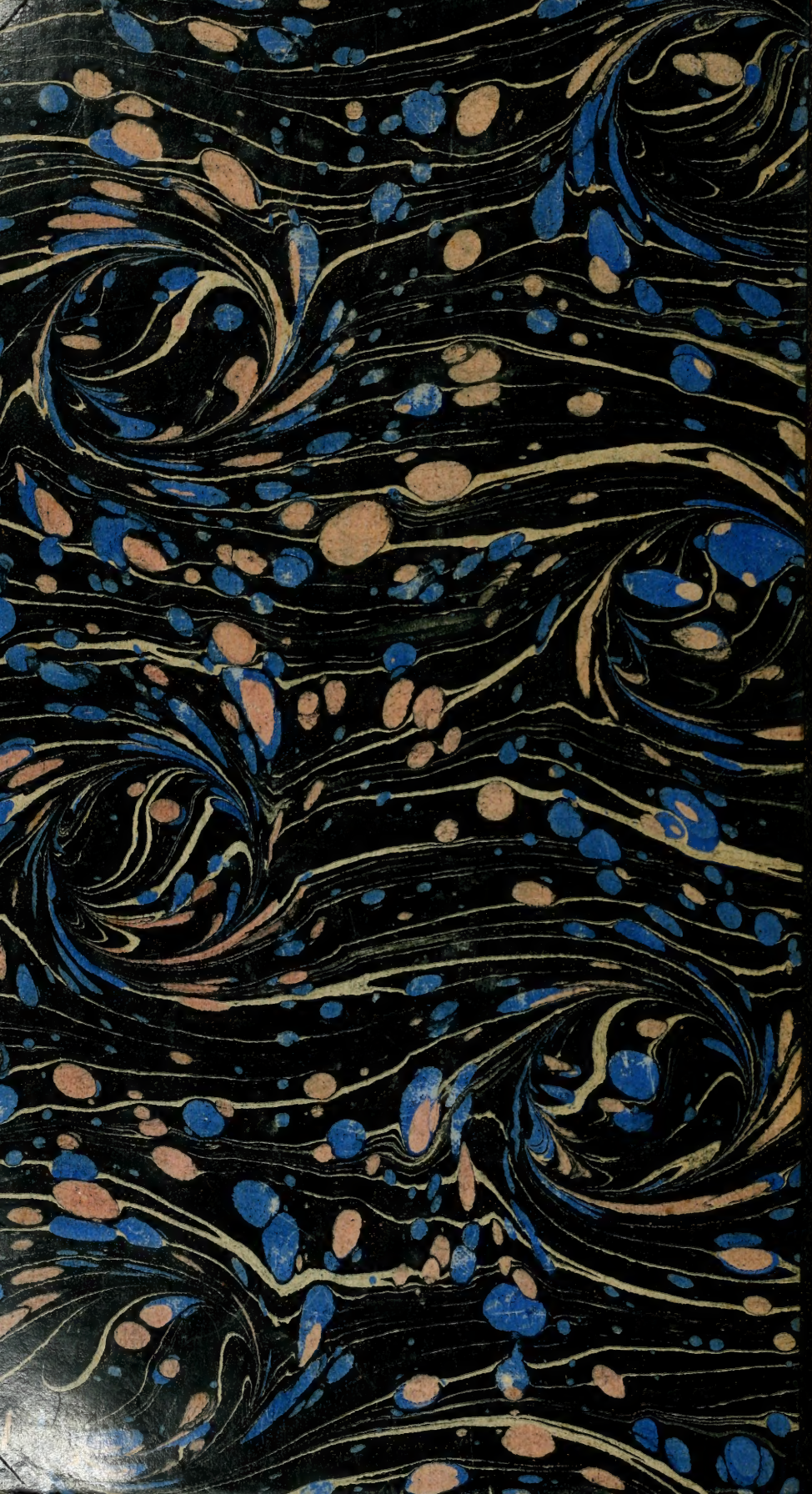
O. Plasberg . . . . . M. Tullii Ciceronis. De natura deorum. 195
F. Roussel-Despierre. . . La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux. 542
J. Royce . . . . . William James and other Essays on the Philosophy of life. 323
Dr H. Rust. . . . . Gustav Class' Philosophie 104
A. von Ruville . . . . . Retour à la Sainte Église 638
A. von Ruville . . . . . La marque du véritable anneau. . 638
Th. Ruyssen . . . . . Schopenhauer 198
J. B. Saulze . . . . . Le moniste matérialiste en France. 635
A. Schopenhauer . . . . Philosophie et science de la nature. 198
Th. Schultz . . . . . Entwickelung und Untergang des Kopernikanischen Weltsystems bei den Alten 508
G. Simmel . . . . . Mélanges de philosophie relativiste. 536
J. Tannery. . . . . Science et philosophie 194
Dr Toulouse . . . . . Henri Poincaré. 191
R. A. Tsanoff. . . . . Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of experience. 199
H. Urtin. . . . . L'action criminelle 425
H. Urtin. . . . . Le fondement de la responsabilité pénale 426
G. del Vecchio . . . . . Il fenomeno della guerra e l'idea della pace. 192
E. Vesco de Kéréven . . . Nos filles. Dialogues sur l'éducation. 609
K. Vorlander. . . . . Geschichte der Philosophie . . . 497
R. M. Wenley . . . . . Kant and his philosophical revolution. 196
M. Winter. . . . . La méthode dans la philosophie des mathématiques 194
M. de Wulf . . . . . Histoire de la philosophie au moyen âge 427

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3764-5-12.

B
2
R23
année 12
jan.-
juin

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY